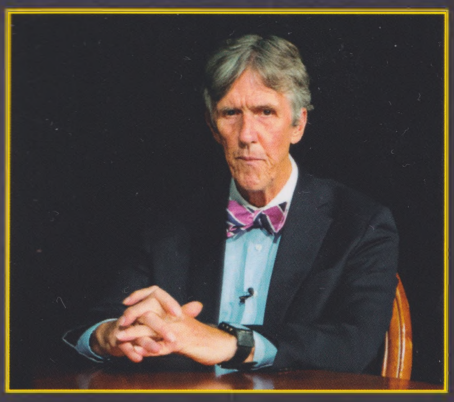
Libido dominandi

LIBERACIÓN SEXUAL Y CONTROL POLÍTICO

E. MICHAEL JONES

FIDELITY PRESS



El Dr. E. Michael Jones (1948) es autor, conferencista, historiador y publicista estadounidense. Sus libros traducidos al español *Libido Dominandi: liberación sexual y control político, La Epifanía del Logos: historia de la realidad última, El Espíritu Revolucionario de los Judíos y su impacto en la Historia Mundial,* así como sus otras grandes obras aún no traducidas al español, como *Barren Metal: historia del capitalismo como conflicto entre la usura y el trabajo, Destrucción de ciudades, Living Machines (sobre la arquitectura moderna), Dyonisos Rising* (sobre el espíritu revolucionario en la música), *The Dangers of Beauty: el conflicto entre la mímesis y la concupiscencia en la bellas artes*, y más de 20 importantes títulos han generado debates, han promovido el cambio social y han acercado a miles de personas a una vida según el Logos, es decir, conforme a la racionalidad que distingue al hombre de acuerdo al plan del Creador.

En 1981, después de un despido arbitrario del *Saint Mary's College* en South Bend, Indiana, a causa de su firme defensa de la vida y en contra de la cultura de la muerte, el Dr. Jones fundó la revista *Fidelity*, dedicada a explorar las causas de la crisis de fe en la Iglesia Católica. En 1995 cambió el nombre por el de *Culture Wars* (Guerras culturales) convirtiéndola en la revista mensual contrarrevolucionaria más potente del orbe, vanguardia y punta de lanza en la tarea de desmitificar con lucidez y coraje los programas de ingeniería social, liberación sexual y control político del globalismo, El Dr. Jones es padre de 5 hijos y tiene 21 nietos. Vive con su mujer Ruth de hace 50 años en South Bend. Su programa EMJ LIVE de preguntas y respuestas todos los viernes a las 5 p.m. en *Bit Chute*, *Telegram*, Cozy.TV, y *Odyssey* tiene miles de seguidores en el mundo.

E. Michael Jones

Libido dominandi

Liberación sexual y control político

Traducción
Luis Alvarez Primo

FIDELITY PRESS

Jones, E. Michael
Libido dominandi : liberación sexual y control político / E. Michael Jones.- 1a ed ampliada.- Bella Vista : Luis H. Alvarez Primo, 2023.
876 p. ; 23 x 15 cm.

Traducción de: Luis Alvarez Primo.
ISBN 978-987-88-8747-0

1. Historia de la Cultura. 2. Sociología Política I. Alvarez Primo, Luis, trad. II. Título.
CDD 306.709

EDITOR LITERARIO
Luis Alvarez Primo

TRADUCCIÓN Y NOTAS ACLARATORIAS
Luis Alvarez Primo

ILUSTRACIÓN DE TAPA
Sanson y Dalila,
Caravaggio, 1570-1610,
(Museo del Hospital de Talavera, Toledo, España)

CORRECCIÓN Y DISEÑO
Pablo Marini

Este libro no puede reproducirse, total o parcialmente, por ningún método gráfico, electrónico o mecánico, incluyendo los sistemas de fotocopia, registro magnetofónico o de almacenamiento y alimentación de datos, sin expreso consentimiento del editor.

D. R. © 1998, E. Michael Jones
D. R. © 2023, 1° ed. en EDICIONES FIDELIDAD

Impreso en Argentina
por Ediciones Fidelidad
Calle Córdoba 1300, Bella Vista ,
Partido de San Miguel, Provincia de Buenos Aires
ISBN 978-987-88-8747-0
Hecho el depósito que previene la ley 11. 723

Esta edición se terminó de imprimir en mayo de 2023
en Docuprint, Parque Industrial, Garín, Pcia. de Buenos Aires.

"Así, un hombre bueno, aunque sea esclavo puede ser libre; pero un hombre pervertido, aunque sea rey será esclavo, pues sirve, no a un hombre solamente sino, peor aún, a tantos amos como vicios tenga".

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro IV, cap. 3

Índice

Presentación (Luis Alvarez Primo) 13
Introducción: Internet en Gaza 17
La liberación sexual como instrumento de control político 17

PARTE I

Capítulo 1: Ingolstadt, 1776 27
Adam Weishaupt, los Illuminati y la semiótica del alma 27

Capítulo 2: París, 1787 43
El marqués de Sade y la movilización política de la lujuria 43

Capítulo 3: Londres,1790 61
William Godwin y la euforia revolucionaria ilustrada 61

capítulo 4: París,1792 73
Mary Wollstonecraft y la revolución en Francia 73

Capítulo 5: Londres, 1797 99
El abate Barruel y su Historia del jacobinismo 99

Capítulo 6: Londres,1812 111
Percy Bysshe Shelley, enemigo del matrimonio y la vida doméstica 111

Capítulo 7: París, 1821 135
Auguste Comte y la "Iglesia de la Ilustración" 135

PARTE II

Capítulo 1: París, 1885 147
La reacción contrarrevolucionaria 147

Capítulo 2: Chicago, septiembre de 1900 155
J. B. Watson: el materialismo científico y la pasión por el control 155

Capítulo 3: Bremen, 1909 169
Sigmund Freud y Gustav Jung: un viaje fatídico 169

Capítulo 4: Greenwich Village, 1913 191
Freud cautiva a la bohemia estadounidense 191

Capítulo 5: Zürich, 1914 199
Psicoanálisis: desplumando a los ricos en el diván 199

Capítulo 6: Nueva York, 1914 205
Margaret Sanger: control de la natalidad y amor libre 205

Capítulo 7: Baltimore, 1916 215
El conductismo de Watson: instrumento de control en la guerra psicológica 215

Capítulo 8: Paterson, Nueva Jersey, 1916 221
Alexandra Kollontai: feminista bolchevique al servicio de la liberación sexual 221

Capítulo 9: Nueva York, 1917 249
Max Eastman: del hedonismo a la religión contra el matrimonio y la familia 249

Capítulo 10: Versalles, 1919 259
Eddie Bernays y "el arte de manipular la opinión pública" 259

Capítulo 11: Baltimore, 1919 265
Watson y la educación sexual "científica" 265

Capítulo 12: Berlín, 1919 271
Magnus Hirschfeld, el homosexualismo y su Institut Für Sexualwissenschaft 271

Capítulo 13: Nueva York, 1921 281
El reflejo condicionado y el proyecto de "un mundo feliz" 281

Capítulo 14: Nueva York, 1922 289
Claude McKay, el renacimiento de Harlem y la retórica de la raza 289

Capítulo 15: Moscú, 1922 307
McKay homenajeado en la Unión Soviética: de "la tierra de la libertad"
al tormento de la sífilis 307

Capítulo 16: Moscú, 1922 321
(El pragmatismo de) Lenin condena la anarquía feminista de Kollontai 321

Capítulo 17: Moscú, 1926 333
Hirschfeld, "vampiro" homosexual, insufla los prejuicios de Hitler 333

Capítulo 18: Viena, 1927 341
Wilhelm Reich predica la religión del orgasmo 341

Capítulo 19: Nueva York,1929 347
Eddie Bernays, las "antorchas de la libertad", el feminismo y la publicidad 347

Capítulo 20: Berlín, 1929 353
Wilhelm Reich y su programa de liberación sexual para jóvenes 353

Capítulo 21: Berlín, 1930 367
Némesis arriba a las puertas del Institut Für Sexualwissenschaft 367

Capítulo 22: Moscú, 1930 371
Reich y la reacción estalinista a la liberación sexual 371

Capítulo 23: Washington, 1930 381
La lucha de monseñor John A. Ryan 381

Capítulo 24: Nueva York, 1934 397
Claude McKay: el patronazgo blanco del artista negro como paradigma
de la liberación sexual. Su conversión al catolicismo 397

Capítulo 25: Nueva York, 1932 409
J. B. Watson y un libro tóxico para las madres modernas *409*

PARTE III

Capítulo 1: Nueva York, 1940 423
Un espía inglés con los Rockefeller en la guerra psicológica contra la población *423*

Capítulo 2: Nueva York, 1941 431
Thomas Merton: el monje más famoso del mundo. Jack Kerouac: su obsesión con la cultura afroamericana y la liberación de la moral *431*

Capítulo 3: Bloomington, Indiana, 1942 445
Alfred Kinsey: modelo de manipulación, extorsión y subversión de la moral sexual *445*

Capítulo 4: Nueva York, 1947 459
Los tratamientos de Kinsey y las campañas para eliminar los tipos sexuales del Código Penal *459*

Capítulo 5: Nueva York, 1947 465
El realinamiento de la izquierda: "negrificación" de la cultura como vehículo para la revolución *465*

Capítulo 6: Dartmouth, 1947 475
Paul Blanshard y la manipulación anticomunista. La subversión del Magisterio sobre la contracepción *475*

Capítulo 7: Bloomington, Indiana 1950 493
El FBI investiga a Kinsey y la Comisión Cox/Reece a las fundaciones del establishment *493*

Capítulo 8: Washington, D.C., 1957 511
Los fallos de la Corte, los escritores "beat" y el movimiento de los derechos civiles preparan la desestabilización moral de los EE.UU. *511*

Capítulo 9: South Bend , Indiana, 1962 539
El padre Theodore Hesberg y la secularización de la Universidad Católica de Notre Dame *539*

Capítulo 10: Washington D.C., 1964 557
Una ventana de oportunidad: el informe Moynihan restaura la familia *557*

Capítulo 11: Washington, 1965; Roma, 1965 577
La osadía de Rockefeller III frente a Paulo VI *577*

Capítulo 12: Washington,D.C., noviembre de 1965 605
Los casos de Spike y el Dr. King: conexión entre activismo social y conciencia culposa *605*

Capítulo 13: Los Ángeles 1966 619
Merton se enamora. Carl Rogers y sus grupos de encuentro para la sensibilización *619*

Capítulo 14: New York, 1969 673
Gestalt, elevación de la conciencia y promoción de la masturbación. De "Garganta profunda" a "Alien" 673

Capítulo 15: Notre Dame, Indiana, 1970 683
Fundaciones americanas sí, curia romana no. El Informe Lockhart: la Carta Magna de los pornógrafos. 683

Capítulo 16: Hialeah, Florida, 1972 693
Bettie Page: de la liberación sexual al vaciamiento del yo. El caso de Linda Boreman 693

Capítulo 17: Washington, D.C., 1974 701
Rockefeller III, Kissinger y McNamara: el imperialismo antinatalista y la cultura contraceptiva global 701

Capítulo 18: California, 1975 721
El pacto fáustico de Michel Foucault 721

Capítulo 19: Filadelfia, 1976 737
Leo Pfeffer y su "humanismo secular", enemigo jurado de la Iglesia Católica 737

Capítulo 20: Evansville, Indiana, 1981 757
Del consumo de pornografía a la violación, el asesinato y la necrofilia: el caso de Tom Schiro 757

Capítulo 21: Washington, D.C., 1983 775
La más grande batalla política y legal contra la industria del porno y la masturbación 775

Capítulo 22: Washington, D.C., 1992 795
La industria del porno contraataca 795

Capítulo 23: Dublin, 1992, ... 825
La crisis de la Iglesia y el auge del capitalismo en Irlanda 825

Notas 839

bibliografía 863

índice de Nombres 870

Presentación

Fidelity Press tiene el gusto de presentar al público de habla hispana la traducción de *Libido Dominandi: Liberación Sexual y Control Político*, obra liminar del gran polímata estadounidense Dr. E. Michael Jones, que pone luz sobre temas fundamentales de la guerra cultural en curso contra el orden social cristiano y la obra misma del Creador, es decir, contra el hombre y su entorno, a través de la revolución sexual, la guerra eugenésica y la guerra psicológica, cuyas técnicas de dominio y control han alcanzado un altísimo grado de sofisticación desde las dos grandes guerras mundiales del siglo XX.

Esta obra, publicada en el año 2000,* conserva plena vigencia porque su trasfondo es la naturaleza humana, que no cambia, aunque sí hay un progreso evidente en las tecnologías que impactan sobre ella. *Libido Dominandi: Liberación Sexual y Control Político* ha servido como disparador de sucesivas investigaciones del autor que se han concretado en grandes obras como *El espíritu revolucionario de los judíos y su impacto en la Historia Mundial, Metal Estéril: Historia del capitalismo como conflicto entre la usura y el trabajo, La epifanía del Logos. Historia de la realidad última* y, más recientemente, la lujosa edición de *Los peligros de la belleza. El conflicto entre la mímesis y la concupiscencia en las bellas artes.* Esto sin contar con una veintena de otros títulos que integran –junto con la publicación mensual desde hace 40 años de su potente revista *Culture Wars*–, el formidable corpus literario de E. Michael Jones.

Hace unos días un joven me llamó para agradecerme la traducción de la obra de Jones, pero más importante aún para contarme que gracias a la lectura de sus obras y muchas de sus entrevistas en las redes, él se había convertido al catolicismo. Este es uno, entre muchos casos, de conversiones sólidas y maduras, que por cierto incluyen a no pocos judíos, tal como lo testimonian las cartas al editor en la revista *Culture Wars*. Al respecto ha dicho acertadamente el Dr. Antonio Caponnetto: "Es justo y necesario reconocer el extraordinario mérito de la vocación intelectual de E. Michael Jones en quien conviven armónicamente el brillo académico de la

* Esta edición en español incluye dos nuevos capítulos: el 18 de la Parte III dedicado a Michel Foucault y el 23 de la Parte III dedicado a la crisis sexual en la Iglesia en Irlanda.

más alta escuela, de una erudición apabullante, con una férrea vocación apostólica que hace que el alma que lo lee, no pudiendo permanecer indiferente, se estremece y se convierte".

El tema de *Libido Dominandi* es la pasión sexual instrumentada por los dueños del poder, primero como medio de subversión y "liberación" de la Ley Moral, y luego, como arma de control político. Ya el gran san Agustín de Hipona advirtió en la *Ciudad de Dios:* "Así, un hombre bueno, aunque sea esclavo puede ser libre; pero un hombre pervertido, aunque sea rey será esclavo, pues sirve, no a un hombre solamente sino, peor aún, a tantos amos como vicios tenga". El hombre no es esclavo por naturaleza o por la ley, tal como sostuvo equivocadamente el gran Aristóteles. Su libertad es una función de su estado moral. Tiene tantos amos como vicios. Y esto se reflejará en sus obras –*el obrar sigue al ser*–, mal que les pese a los liberales que pretenden desvincularlos, negando que los actos privados tienen consecuencias públicas. Esta perspectiva, aunque invertida, es también la base de la forma más sofisticada de control social que el hombre jamás haya conocido. Desde los tiempos del marqués de Sade poco antes de la Revolución francesa hasta el presente es esta la historia definitiva de la revolución sexual, una historia de la psicología moderna y una historia de la guerra psicológica.

A lo largo de doscientos años esas técnicas de subversión y control –que incluyen la semiótica del alma o "*selenspionage*" o espía del alma de Adam Weishaupt y los iluminati, la psicoterapia de Sigmund Freud y Wilhelm Reich, la eugenesia, la anticoncepción y el control demográfico neomalthusiano de Margaret Sanger, los Rockefeller, la IPPF *et al.*, la "sexología" homosexualista de Magnus Hirschfeld y Alfred Kinsey, el conductismo de J. B. Watson, la publicidad de Eddie Bernays, la difamación anticatólica de Theodore Adorno, el funesto entrenamiento de la sensibilidad de Carl Rogers, la gigantesca industria pornográfica de *Play Boy/Hustler*, la promoción sistemática del vicio y la locura por parte del rey-filósofo de la izquierda, Michel Foucault y aún la homoideología infiltrada en la Iglesia Católica– han alcanzado un ominoso grado de eficacia en la guerra cultural global de nuestro tiempo y en los procesos de ingeniería social, con una gravísima secuela de trastornos en la vida de las personas y de las naciones, permitiendo que el iluminismo, su *fons et origo*, hurgando en el cristianismo, haya invertido la visión antropológica y moral de Agustín a fin de someter y controlar al hombre.

Cuando hace unos años el Dr. Jones fue a la presentación de *Libido Dominandi* en Polonia, los ideólogos de la corrección política pretendieron descalificarlo como "antisemita". Pero el episcopado lo respaldó y la

obra significó un decisivo aporte en la batalla contra a la ideología de género en ese país.

Con la acuidad que lo caracteriza, E. Michael Jones vuelca en esta obra su acendrada erudición sobre la literatura anglosajona, y utiliza autobiografías y memorias de diversos personajes para mostrar el trágico derrotero de quienes deciden vivir contra la Ley Moral, regalándonos así, una vez más, una lectura fascinante y aleccionadora.

Luis Alvarez Primo
9 de abril de 2023
Pascua de Resurrección del Señor

INTRODUCCIÓN

INTERNET EN GAZA

La liberación sexual como instrumento de control político

Pregunta ahora por este gran Libertador, y lo encontrarás sin ojos en Gaza, junto al molino con los esclavos, prisionero, encadenado bajo el yugo filisteo
John Milton, *Samson Agonistes*

Londres 1996

Dado que Internet no radica en lugar conocido, no importa realmente dónde ocurrió, pero para que conste, yo estaba en Inglaterra cuando empecé a recibir mensajes de correo electrónico de Lisa y Heather. Al menos, creo que así se llamaban. Querían que echara un vistazo a sus sitios "calientes" en la Red.* Así como no hay un lugar identificable en Internet, los nombres tampoco significan mucho. Lo importante era que yo estaba recibiendo ofrecimientos no solicitados de pornografía. *Spam* es el término genérico para este material no solicitado. Las variaciones pornográficas son conocidas como *spam azul.* Estaba planeando protestar a *Compuserve* y pedirles que no pusieran mi nombre a disposición de estas agencias, cuando recibí un spam azul de la propia *Compuserve*, ofreciendo sus propios servicios pornográficos. *Quis custodiet ipsos custodes?* Lo que se vende como un servicio de correo electrónico resulta ser un proxeneta. La situación, según me he enterado, es aún peor con *AOL*, según un suscriptor de ese servicio en línea que ocupa horas limpiando su buzón electrónico de cientos de solicitudes de este tipo. En el reciente caso judicial que desafía la constitucio-

* Pornográficos.

nalidad de la *Ley por la Decencia en las Comunicaciones* (Communications Decency Act, *CDA*), *Compuserve* firmó un informe *amicus curiae* en apoyo de los pornógrafos. Como era de esperar, dado nuestro sistema judicial, el panel de tres jueces de Filadelfia que se encargó del caso interpretó que la *CDA* es inconstitucional. Uno de los jueces opinó que "así como la fuerza de Internet es el caos, la fuerza de nuestra libertad depende del caos y de la cacofonía de la libertad de expresión".

La palabra "libertad" viniendo de uno de los mandarines del régimen es una muestra que, de lo que realmente estamos hablando aquí, es de la esclavitud. Lo que me gustaría proponer es un cambio de paradigma, simple pero revolucionario (o mejor aún, contrarrevolucionario) diciendo lo que debería ser obvio para cualquiera que haya visitado estas páginas web y a quien Heather o Lisa le hayan pedido el número de su tarjeta de crédito, es decir, que *la pornografía* es ahora y siempre *una forma de control,* de control financiero. La pornografía es una forma de conseguir que la gente dé dinero que, debido a la naturaleza compulsiva de la transacción, no es diferente del tráfico de drogas. A diferencia de la prostitución, que también es una transacción que se beneficia de la compulsión, la pornografía está estrechamente ligada a la *tecnología*, concretamente a la reproducción y transmisión de imágenes. Así como la historia de la pornografía es una historia del progreso (tecnológico, no moral, por cierto), la explotación de la compulsión ha sido explorada de forma cada vez más explícita en los últimos doscientos años de esta era revolucionaria. Lo que comenzó como la esclavitud del pecado se convirtió en control financiero y lo que se aceptó como una transacción se ha convertido en una forma de control político. La revolución sexual es contemporánea de la revolución política del tipo que comenzó en Francia en 1789. Esto significa que no estamos hablando del vicio sexual cuando utilizamos el término *revolución sexual* sino de la racionalización del vicio sexual, seguida de su explotación financiera y de su la movilización política como una forma de dominación. Dado que la "liberación" sexual tiene al caos social como una de sus inevitables secuelas, la liberación sexual engendra, casi desde el momento mismo de su inicio, la necesidad del control social. Esta dinámica es el tema de este libro.

No es ningún secreto que la lujuria es también una forma de adicción. Lo que quiero decir aquí es que el régimen actual lo sabe y explota esta situación en su propio beneficio. En otras palabras, la "libertad" sexual es, en realidad, una forma de control social. De lo que realmente estamos hablando es de un sistema gnóstico de dos verdades. Por un lado, la verdad *exotérica* –propagada por el régimen a través de la publicidad, la educación

sexual, las películas de Hollywood, y el sistema universitario, la "verdad", en otras palabras, para consumo general– es que la liberación sexual es la libertad. Por otro, la verdad *esotérica*, que informa el manual de operaciones del régimen, es decir, el conjunto de personas que se benefician de esa "libertad", es exactamente lo contrario, a saber, que la liberación sexual es *una forma de control*, un medio para mantener el poder del régimen, explotando las pasiones de los ingenuos, quienes se identifican con las del *establishment* como si fueran las suyas propias en orden a satisfacerlas. A las personas que sucumben a sus apetitos desordenados se les da racionalizaciones del tipo que inundan las páginas web de Internet y, de ese modo, se las adocena en el molde de una poderosa fuerza política que los más expertos manipulan mediante un flujo continuo de imágenes y justificaciones ideológicas.

Al igual que la economía del *laissez-faire*, las primeras ideas tentativas de cómo explotar el sexo como una forma de control social surgieron también durante la *Ilustración*. Si el universo era una máquina cuya fuerza principal era la *gravedad*, la sociedad era una máquina cuya fuerza principal era *el interés propio*, y el hombre, igualmente, ya no sagrado, resultaba una *máquina* cuyo motor funcionaba con el combustible de la pasión. A partir de ahí no fue muy difícil entender que el hombre que controlaba las pasiones del prójimo controlaba al hombre. La historia de la revolución sexual de John Heidenry, *What Wild Ecstasy: the rise and fall of the sexual revolution*, (1997),* *es* un ejemplo más de historia *whig* –esta vez, historia sexual whig. De hecho, todas las historias de la liberación sexual son whig. La moraleja de cada pieza de este género es: "La gente de todo el mundo quiere ser libre" o, para dar la variante feminista, "Las chicas sólo quieren divertirse". Que Linda Boreman Marchiano, también conocida como Linda Lovelace, fuera golpeada y violada durante la filmación de *Deep Throat* (Garganta Profunda) no es divertido, y no viene al caso. El dogma que necesitaban promover aquí es que la licencia sexual es liberadora, y que la búsqueda de la liberación es su propia justificación, por lo que, incluso si algunas personas resultan heridas (o mueren) en el proceso, en general habrá valido la pena después de todo.

Heidenry pone sus cartas metafísicas sobre la mesa en varios momentos del libro. Al principio nos dice, por ejemplo, que "esta... es la forma en que nos hallamos desde aproximadamente 1965 en adelante, cuando las partículas de la revuelta y de la ilustración se fusionaron en una *Gran Explosión* (Bing Bang) *sexual*".[1] En otras palabras, se trata de la clásica explicación *ilustrada* de todas las cosas. Así como todo el universo físico en

* *Qué loco éxtasis: surgimiento y caída de la revolución sexual.*

toda su grandeza, belleza y orden no es en realidad más que el movimiento aleatorio de partículas separadas que chocan unas con otras, así todos los movimientos sociales, desde la economía hasta la liberación sexual, son esencialmente lo mismo. La misma explicación que George Will,* da sobre el orden económico, John Heidenry la aplica al ámbito moral y sexual. En lugar de átomos, tenemos individuos atomísticos; en lugar de la gravedad, tenemos la pasión como la gran fuerza motivadora, y en lugar de un universo ordenado y explicable por las leyes de la física, tenemos una sociedad reconfigurada por movimientos sociales como el de la liberación sexual. Esto es lo que hay; en otras palabras, el panorama general. La gente en todas partes sólo quiere ser libre y, según ese modo de cogitar, ¿qué gesto podría encapsular mejor esa idea de libertad que, digamos, masturbarse con las sucias fotos de *Hustler*?

Tal como el último ejemplo deja claro, no estamos hablando de libertad sino de una forma de adicción o de esclavitud moral, ciertamente para el individuo, pero también para la cultura. Lo que nos lleva de nuevo a la deshonestidad del libro de Heidenry. La revolución sexual no fue un levantamiento popular; no fue la fusión de "partículas de revuelta e ilustración"; fue más bien una decisión de la clase dominante en Francia, Rusia, Alemania y en los Estados Unidos en varios momentos de los últimos 200 años, de tolerar el comportamiento sexual fuera del matrimonio como una forma de insurrección y, luego, como una forma de control político. El libro de Heidenry es parte de la mistificación general sobre este tema y, por lo tanto, no es algo que explique las cosas a los incautos: sin embargo, vale la pena como una expresión clásica de cómo la liberación sexual ha funcionado como una forma de control político en este país durante los últimos treinta y dos años. Bernard Berelson, quien trabajó para los Rockefeller, fue un estudioso de la Ilustración y llevó esas ideas a la práctica con el fin de manipular la opinión pública en esa dirección durante los años 1960, más específicamente en su batalla contra la Iglesia Católica sobre la despenalización de la anticoncepción. Edward Bernays fue el sobrino de Sigmund Freud y el padre de la publicidad moderna. Ambos participaron en el empeño iluminista de controlar a la gente a través de sus pasiones, sin que la gente controlada lo supiera. Y de todas los pasiones –los iluministas lo dejan bien claro– las pasiones sexuales son las más eficaces cuando se trata de controlar al hombre.

Lo que el libro de Heidenry muestra es cómo acontece ese control, no

* 1941, columnista conservador estadounidense, ganador del Premio Pulitzer, exeditor de *National Review* y colaborador del *The Washington Post*.

en la teoría sino en la práctica. Dado el estado herido de la naturaleza humana después de la Caída, inundar un país con pornografía significa conseguir un cierto número de personas atrapadas en sus redes, del mismo modo que inundar un país con drogas resulta en un cierto porcentaje de adicción. Una vez que la gente está atrapada, los *mandarines de la cultura* pueden utilizar los detalles de las adicciones contra cualquiera que vaya en contra del régimen. El *subtexto* del libro de Heidenry es que todo el que se oponga a la liberación sexual será castigado. "Varios de los enemigos más abiertos de la pornografía", dice en un pasaje del libro, "han tenido un final infeliz". Lo que no nos dice es que el final infeliz que describe es sólo una forma velada de hablar de cómo la licencia sexual se utiliza como un medio de control político.

Así, por poner los ejemplos más conocidos citados en el libro de Heidenry, los predicadores como Jimmy Swaggart y Jim Bakker fueron defenestrados por escándalos sexuales. Heidenry incluso admite que el interludio de Bakker con Jessica Hahn fue un montaje, pero se niega a entender las implicaciones de los hechos que expone. Tampoco menciona el hecho de que la seducción de Hahn a Bakker fue retratada como la seducción de Bakker a Hahn de manera calculada para destruir su ministerio y los ministerios de otros teleevangelistas de la época. Si Heidenry fuera un defensor coherente de la liberación sexual, aplaudiría tanto las visitas de Swaggart a una prostituta –las cuales estaban claramente motivadas por su consumo de pornografía–, como la relación sexual extramatrimonial de Bakker con Jessica Hahn. Pero eso es precisamente lo que no hace, y la única explicación que da algún sentido a esa doble moral es que un acto de "liberación sexual" es, en realidad, una forma potencial de control político y sólo tiene sentido a la luz de la política de la persona que lo realiza. ¿Por qué estuvo mal lo que hizo Jimmy Swaggart, cuando Larry Flynt* también hacía lo mismo y era aplaudido como un héroe? La respuesta a ese enigma es política. Jimmy Swaggart estaba del lado equivocado de la ecuación política, y podía ser descartado al quedar expuesto como un hipócrita en las páginas de la revista *Penthouse.*

La motivación de Heidenry en esto es bastante clara. Fue criado como católico, heredero de la familia que compró *B. Herder*, la rama estadounidense de la editorial católica alemana, algún tiempo después del estallido de la Primera Guerra Mundial. Heidenry, tras una educación católica conservadora, acabó trabajando para la revista *Penthouse,* y un libro como el suyo sólo puede ser visto como una racionalización de las decisiones

* 1942-2021: dueño de un imperio editorial del porno, y de la revista *Hustler.*

morales y religiosas que él ha tomado a lo largo del camino. Pero la historia no se detiene ahí. Las personas con compulsiones similares a las de Kinsey* son utilizadas por gente que puede beneficiarse políticamente de un mundo en el que la moral está devaluada y el dinero ocupa el lugar de la moral como árbitro de la interacción social. Los que sucumben a la adicción sexual, pero se niegan a seguirla, serán expuestos. Los que se niegan a seguir adelante, pero no tienen "esqueletos sexuales en el ropero", serán tratados con cierta condescendencia e ignorados. Sin embargo, los que siguen la ideología de la liberación sexual, podrán hacer lo que les plazca sexualmente pues, al seguir las pautas del sistema, de todos modos, ya están bajo el control sexual de los controladores.

Todo el sistema que Heidenry alaba tan deshonestamente se basa en un *doble patrón de conducta* que Heidenry explota, pero no reconoce. Heidenry cita la exposición pública de Jimmy Swaggart en *Penthouse* en todos sus escabrosos detalles. Llama la atención por su ausencia en el libro de Heidenry toda referencia a la igualmente escabrosa exposición de *Penthouse* de la aventura de Bill Clinton con Jennifer Flowers. Si *Penthouse* es una fuente creíble que se puede mencionar en el primer caso, ¿por qué no se la menciona en el segundo? La respuesta es obvia. No sirve a ningún propósito político atacar al presidente Clinton porque él apoya la liberación sexual, es decir, el vehículo que la cultura dominante utiliza para ejercer el poder hegemónico sobre los ciudadanos. El régimen, primero *promueve* la adicción sexual en nombre de la liberación, y luego la *explota* como una forma de control. Luego la utiliza para destruir a cualquiera que teniendo suficiente prominencia se niegue a seguir el mandato sexual.

Como una variación del mismo tema, permítanme proponer el siguiente experimento mental. Trate de imaginar la reacción de la prensa si Kenneth Star** o el senador Jesse Helms*** hubieran sido sorprendidos solicitando servicios a un agente encubierto en un baño público de hombres. Ahora trate de imaginar la reacción de la prensa si Barney Frank**** hiciera lo mismo. ¿Por qué registraríamos una enorme reacción en el primer caso, y una ausencia de reacción en el segundo (cuando el compañero de cuar-

---

* Alfred Kinsey: 1894-1956. Pervertido sexólogo estadounidense.

** 1946: abogado, profesor universitario y exjuez estadounidense que tuvo a su cargo importantes casos y expuso el affaire *Clinton-Mónica Lewinsky*.

*** 1921-2008; eminente y respetado político conservador estadounidense, senador por Carolina del Norte y estrecho aliado del presidente Ronald Reagan.

**** 1941: político miembro de la Cámara de Representantes que espontáneamente se declaró homosexual activo y defensor de la agenda LGTB.

to de Frank fue atrapado dirigiendo una red de prostitución homosexual desde la casa de Frank)? ¿Por qué un acto igual habría de resultar infamante y liberador al mismo tiempo, según la política de quien estuviera involucrado en él? La respuesta es sencilla: La liberación sexual es una forma de control político. Frank y Clinton tienen *inmunidad* porque no cejan en su afición sexual; Swaggart fue destruido por hacer lo mismo que convirtió a Larry Flynt en un héroe cultural.

Lo único que salvaría a Starr o a Helms de un destino similar a los de Swaggart y Bakker es el tipo de vida que cada uno lleva.

Lo que sigue es la historia de una idea. La liberación sexual utilizada como una forma de control no es una idea nueva. Se encuentra en el corazón de la historia desde los tiempos de Sansón y Dalila. La idea de que el pecado es una forma de esclavitud fue central en los escritos de san Pablo. San Agustín en su obra magna en defensa del cristianismo contra las acusaciones de los paganos de haber contribuido a la caída de Roma, dividió el mundo en dos ciudades, la *Ciudad de Dios*, cuyos hombres aman a Dios hasta el desprecio de sí, y la *Ciudad terrena*, cuyos habitantes se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios. Agustín describe la Ciudad Terrena como "deseosa de dominar el mundo", pero al mismo tiempo "dominada ella misma por su pasión de dominio".[3] *Libido Dominandi*, la pasión por el dominio, es entonces un proyecto paradójico, practicado invariablemente por personas que son esclavas de las mismas pasiones que incitan en otros para dominarlos. La dicotomía que Agustín describe es eterna. Existirá al menos mientras exista el hombre. Los *revolucionarios de la Ilustración* no crearon un nuevo mundo, ni tampoco un nuevo hombre para poblar su nuevo mundo feliz.

Lo que hicieron fue adoptar la visión del mundo de Agustín y luego invertir sus valores. "El estado del hombre moral es de tranquilidad y paz, el estado del hombre inmoral es de perpetua inquietud".[4] El autor de esta afirmación no fue san Agustín (aunque *él* hubiera estado de acuerdo con ella) sino del marqués de Sade.* Menciono esto para mostrar que tanto Agustín como el marqués de Sade compartían, si se quiere, la misma antropología y la misma psicología racional. Se diferenciaron, no obstante, en los valores que atribuyeron a las verdades de esas ciencias. Para Agustín, el movimiento era malo; para Sade, el revolucionario, el movimiento perpetuo provocado por las pasiones desordenadas era bueno porque prolongaba "el estado de insurrección necesario en el que el repúblico debe mantener siempre el gobierno del que forma parte".[5]

---

* Donatien Alphonse François de Sade. 1740-1814: pervertido ensayista aristócrata francés.

Lo mismo podría decirse de la libertad. Lo que uno llamaba *libertad*, el otro lo llamaba *esclavitud*. Pero la dicotomía de las dos ciudades –una despreciando el amor propio por amor a Dios, y la otra que se ama a sí misma y sus deseos hasta el desprecio de Dios– es algo en lo que ambos podrían estar de acuerdo.

Lo que sigue es la historia de un proyecto nacido de la inversión de las verdades cristianas por parte de la *Ilustración*. "Incluso aquellos que se levantan contra Ti", escribe Agustín en sus *Confesiones*, dirigiéndose al Todopoderoso, "no hacen más que copiarte de manera perversa". Lo mismo podría decirse de *la Ilustración*, que comenzó como un movimiento para liberar al hombre y casi de la noche a la mañana se convirtió en un proyecto para someterlo. Este libro es la historia de esa transformación. Puede interpretarse como *una historia de la revolución sexual o una historia de la psicología moderna o una historia de la guerra psicológica*. Lo que todas estas historias tienen en común es un proyecto transgeneracional que llegaría, a través del ensayo y el error y con una intención pervertida por la pasión, a las mismas conclusiones a las que llegó Agustín en las postrimerías del Imperio romano. *Un hombre tiene tantos amos como vicios.* Al promover el vicio, el régimen promueve la esclavitud, que puede convertirse en una forma de control político. La única cuestión que queda es si esa esclavitud puede ser aprovechada para beneficio financiero y político y, de ser así, cómo. La mejor manera de controlar al hombre es hacerlo sin que él sea consciente de que está siendo dominado, y el modo *más eficaz de hacer esto* es a través de la manipulación sistemática de las pasiones, porque el hombre tiende a identificar sus pasiones como propias y personalísimas. Al defenderlas, cree defender su "libertad", que suele considerar como la capacidad irrestricta de satisfacer sus deseos, sin comprender, en su mayor parte, lo fácil que es manipular esas pasiones desde fuera. El genio maligno de esta época tuvo que perfeccionar un sistema de explotación financiera y política basado en la visión que san Pablo y san Agustín tuvieron sobre lo que llamaron la "esclavitud del pecado". Este libro narra la sistemática construcción de una concepción del mundo y de la vida basada en esa visión. Y explica cómo la liberación sexual se convierte en una forma de control político.

E. Michael Jones
South Bend, Indiana
20 de febrero de 1999

PARTE I

Capítulo 1

Ingolstadt, 1776

Adam Weishaupt, los Illuminati y la semiótica del alma

El 7 de agosto de 1773, el papa Clemente XIV, después de cuatro años de dilación, finalmente cedió a la presión ejercida por la Casa de Borbón y sus ministros masónicos, y suprimió la orden religiosa de la Compañía de Jesús en todo el mundo. Los jesuitas ya habían sido suprimidos civilmente en Portugal y en Francia; su supresión por la Iglesia a la que tenían vocación de servir fue una medida que tendría consecuencias insospechadas para Europa. Apenas una generación después, todos los tronos que habían colaborado en la supresión de los jesuitas, incluido el papado, se verían afectados por la revolución. El rey borbón en Francia desapareció, decapitado por una turba que pronto se volvería contra sí misma en una orgía de sangre que duraría hasta bien entrado el siglo XIX y que sólo terminaría con la derrota de Napoleón a manos de una alianza que restauraría la monarquía y la estabilidad en Europa durante 100 años. A pesar de esa derrota, había nacido un nuevo concepto, la idea de "*revolución*", que acecharía al mundo político durante 200 años y al ámbito de la cultura durante más tiempo.

Nada de esto resultaba inmediatamente evidente cuando el papa actuó, por supuesto, y las consecuencias inmediatas de la supresión de los jesuitas fueron más banales. Los masones seguramente habían discernido en la supresión de la Compañía de Jesús una ventaja política, pero los

profesores universitarios anticiparon una promoción de sus carreras. Una de las personas que atisbó un rayo de luz en ese sentido tras el nubarrón jesuita fue un profesor bávaro llamado *Adam Weishaupt*. Weishaupt nació en Ingolstadt el 6 de febrero de 1748, y fue educado por los jesuitas en el Gimnasio de Ingolstadt desde los siete años hasta los quince. Bajo su tutela, Weishaupt desarrolló una relación de amor-odio con los jesuitas que le duraría el resto de su vida. Esto se tradujo en un sistema de *"seelenanalyse"** que tendría consecuencias de largo alcance.

En 1773 Weishaupt tenía veinticinco años y ya era profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Ingolstadt. Once años más tarde el escritor bávaro Johannes Pezzl daría uno de los pocos esbozos de carácter que existen de un hombre que hizo carrera analizando el carácter de los demás. Pezzl describió a Weishaupt como un "hombre pálido, aparentemente duro y austero, tan ensimismado, que las únicas personas que se le acercaban eran algunos colegas del claustro".[1] Con la supresión de los jesuitas, Weishaupt pudo mejorar su estatus en la Universidad al hacerse cargo de la cátedra de Derecho Canónico y Filosofía Práctica, la cual había estado en manos de los jesuitas en Ingolstadt durante más de noventa años, y pudo hacerlo a pesar de que no era teólogo.

El rápido avance académico de Weishaupt parece haberle animado a hacer planes para una carrera que iría más allá de las intrigas mundanas habituales para el ascenso académico. Como primer paso para asegurarse que los jesuitas no regresaran al poder en la universidad de Ingolstadt, Weishaupt comenzó a buscar la posibilidad de unirse a los masones u otras sociedades secretas que florecieron a fines de lo que se ha llamado *el siglo de las sociedades secretas*. Después de algunas investigaciones iniciales sobre las logias de Munich y Nüremberg, Weishaupt se desanimó por el exótico galimatías de sus rituales. La misma reacción se produjo cuando entró en contacto con los rosacruces de la vecina Burghausen, después de que algunos de sus alumnos lo presentaran.

Debido a su insatisfacción con las sociedades secretas existentes, Weishaupt decidió crear la propia con el objetivo antes mencionado de impedir que los jesuitas regresaran a Ingolstadt. Quizás debido a los tiempos que corrían o a su propio genio en el manejo de las personas y su capacidad de manipulación psicológica, la idea de Weishaupt adquirió vida propia, tan rápidamente que pareció exigir más espacio que el de los confines de la universidad. No es que la universidad fuese irrelevante para su plan. Como profesor, Weishaupt tenía acceso a jóvenes maleables en los que

* Análisis del estado del alma de una persona para comprobar si estuvo o no poseída del demonio.

podía insuflar sus ideas anticlericales, y muchos de ellos, intoxicados por las posibilidades de la época, fueron arrastrados a la sociedad secreta de Weishaupt. El 1 de mayo de 1776 Weishaupt creó una organización que llamó el *Club de los Perfectibles*, cuyo nombre fue cambiado más tarde por la *Orden de las Abejas*, hasta que finalmente tomó el nombre con el que se la recuerda hoy, es decir, la *Orden de los Illuminati.*

La importancia de los *Illuminati* no radica en su eficacia política (existió apenas ocho años), sino en *su método de organización interna.* Al tomar prestado libremente tanto del acervo de los jesuitas como de los masones, Weishaupt creó un sistema de control extremadamente sutil basado en la manipulación de las pasiones. Sirviéndose de la idea del examen de conciencia de los jesuitas y de la confesión sacramental de la Iglesia Católica, a la que pertenecían los jesuitas, Weishaupt creó un sistema de "*Seelenspionage*" (o espionaje del alma) que le permitiría controlar a sus adeptos sin que ellos supieran que estaban siendo controlados.

Los *Illuminati* podrían haber seguido siendo el equivalente a una fraternidad bávara de no haber sido por los tiempos que corrían y el encuentro circunstancial de Weishaupt con un aristócrata del norte de Alemania con una extraordinaria capacidad de organización. La masonería había llegado al mundo de habla alemana en 1737, cuando se inauguró la primera logia alemana, "*Absalom*", en la taberna conocida como *Englischen Taverne* en Hamburgo. Ese mismo año, la logia *Aux trois aigles blancs* en Berlín, fue seguida por "*Aux trois globes*" en 1740 y por *Aux trois canons* en Viena en 1742. Weishaupt, quien estaba fascinado por la masonería desde hacía tiempo, se unió finalmente a la recién creada logia de estricta observancia *Zur Behutsamkeit* en Múnich en 1777. En 1780, mientras asistía a las reuniones de la logia de Fráncfort, "*Zur Einigkeit*", Weishaupt conoció a Adolph Freiherr von Knigge, cuatro años más joven que él, quien cayó inmediatamente bajo el hechizo de Weishaupt. Von Knigge se había unido a una logia masónica de "estricta observancia" en Kassel en 1773, pero él, como muchos de sus hermanos masones, estaba insatisfecho con el *status quo* que implicaban los elaborados rituales, las constantes disputas y la separación de un grupo del otro. En los *Illuminati* de Weishaupt, von Knigge vio un instrumento para poner orden en el caos masónico, con el cual reformaría las logias.

Desde la conclusión de la *Guerra de los Treinta Años*, Alemania había quedado dividida según la religión de sus príncipes. Von Knigge, quien se convirtió en miembro de los *Illuminati* el 5 de julio de 1778, dio acceso a la organización de Weishaupt, esencialmente católica y bávara, a los principados protestantes del norte de Alemania, y como resultado de su

celo y capacidad de organización, la afiliación de nuevos miembros a los Illuminati se disparó. A poco de la iniciación de von Knigge, la membresía illuminati se elevó a 500 hombres en toda Alemania. Pero los números sólo cuentan la mitad de la historia. Tal vez porque él mismo era un aristócrata, von Knigge sumó al grupo de estudiantes que seguían a Weishaupt, un grupo de aristócratas y burócratas influyentes, así como pensadores de toda Alemania, explotando astutamente las logias masónicas existentes como fuente de reclutamiento *illuminati.*

Un acontecimiento crucial en este sentido fue el *Konvent de Wilhelmsbad,* una convención masónica en Hanau del 16 de julio al 1 de septiembre de 1782, que iba a tener consecuencias no sólo para las logias de estricta observancia, sino para toda Europa. A su regreso del Congreso de Wilhelmsbad, Henry de Virieu le dijo a un amigo que le preguntó por la información secreta que podría haber traído: "Todo el asunto es más serio de lo que crees. El complot ha sido tan cuidadosamente tramado que es prácticamente imposible que la Iglesia y la Monarquía escapen".[2] Wilhelmsbad puede o no haber sido el lugar donde se concibieron los planes para la Revolución francesa, pero ciertamente fue pura ganancia para la *Orden de los Illuminati,* que comenzó a atraer un número significativo de masones hacia su propia organización. Como resultado de sus esfuerzos en Wilhelmsbad, von Knigge fue capaz de persuadir a un sinnúmero de masones prominentes para que se convirtieran en *illuminati.* Ese número incluía al duque Ferdinand de Brunswick y su lugarteniente, el príncipe Karl von Hessen-Kassel, hombre que también tenía conexiones en Schleswig y Holstein. Quien también se unió a los *Illuminati* después de conocer a von Knigge en Wilhelmsbad fue el editor Johann Joachim Christoph Bode, quien llevó el Iluminismo a la ciudad de Weimar donde fundó una logia que incluiría a Goethe, Karl August, príncipe de Weimar, y a casi todos los líderes asociados con la Ilustración alemana. En definitiva, habían sido una semana de impresionante provecho en Hanau, y desde entonces, el objetivo de socavar las logias de estricta observancia e "iluminarlas", es decir, tomarlas bajo su control secreto, pareció una idea factible.

Sin embargo, el proyecto fracasaría debido a las luchas intestinas dentro de la organización. Irónicamente, fue el sistema de control iluminista el que provocó la ruptura. El éxito de Von Knigge en el reclutamiento de nuevos miembros llevó a Weishaupt a sentir que él estaba siendo suplantado por su subordinado, lo que lo llevó, a su vez, a aumentar el control, lo cual condujo a mayores conflictos con von Knigge, quien sintió que se lo destrataba. Von Knigge afirmaría más tarde que no se había unido a los *Illuminati* para asumir un papel subordinado en el que "se esperaba que

recibiera órdenes ciegas de algún general jesuita". Según el relato de von Knigge, *Espartaco*, nombre en clave de Weishaupt, abusaba y tiranizaba a sus subordinados y pretendía "someter a la humanidad a un yugo más malicioso que el concebido por los jesuitas".[3] Con el tiempo, la brecha se hizo demasiado grande para ser salvada, y cuando los *Illuminati* alcanzaron su máximo número de adherentes en 1783, comenzaron a desintegrarse.

El 1 de julio de 1784, los *Illuminati* emitieron una orden de expulsión oficial contra von Knigge, que, sin embargo, elogiaba su contribución al crecimiento de la organización. La expulsión de von Knigge, cuya capacidad de organización y reclutamiento había llevado a los *Illuminati* a tener unos 2.000 miembros, llegó en un momento especialmente malo. Una semana antes de su expulsión oficial, el 22 de junio, el gobierno de Baviera emitió su primer edicto prohibiendo la pertenencia a sociedades secretas. Otros edictos seguirían el 2 de marzo y el 16 de agosto de 1785. El 2 de enero de 1785 el príncipe obispo de Eichstaett había exigido que el Príncipe de Baviera purgara la Universidad de Ingolstadt de todos los *Illuminati* que había en ella. A pesar del secreto de los *Illuminati*, Weishaupt era uno de los principales sospechosos en razón de los libros radicales de la Ilustración que había ordenado para la biblioteca de la Universidad. Weishaupt fue destituido de su cátedra de Derecho Canónico en la Universidad de Ingolstadt el 11 de febrero de 1784. Durante el año siguiente, el clamor contra las sociedades secretas aumentó dramáticamente. No deseando esperar a que su destitución se convirtiera en algo peor, es decir, en un proceso penal o en una fuerte multa, Weishaupt huyó de Ingolstadt a la vecina ciudad protestante de Ratisbona el 2 de febrero de 1785. El 2 de marzo, cuando el príncipe de Baviera, Karl Theodore, emitió su segundo edicto, la logia *Minerval* de Ingolstadt, ahora sin Weishaupt como jefe, fue disuelta. Cuando el gobierno bávaro exigió su extradición, e incluso llegó a poner una recompensa por su captura, Weishaupt decidió que tenía que moverse de nuevo, y en 1787 huyó al ducado protestante de Gotha, donde él y su familia encontraron protección bajo su hermano *illuminatus*, el duque Ernst II, quien le ofreció un cargo en su consejo de la corte.

Si las autoridades bávaras hubieran dejado así las cosas, los *Illuminati* probablemente habrían sido olvidados para siempre o, en el mejor de los casos, habrían quedado como una pequeña nota a pie de página en un libro muy pequeño. Pero el gobierno bávaro, tras descubrir los documentos secretos asociados a la logia de Munich, tomó una decisión fatídica; decidió publicar lo que encontraron y al hacerlo atribuyeron a Weishaupt y sus conspiradores una influencia que nunca habrían podido lograr por sí mismos. En junio de 1785 algunos documentos importantes pertenecientes a

Jakob Lanz, sacerdote del clero secular e *illuminatus* cercano a Weishaupt que había muerto con la descarga de un rayo, fueron encontrados en el curso de la requisa de sus efectos personales. Esos papeles atestiguaban la intención de los *Illuminati* de subvertir las logias masónicas. Luego, en octubre de 1786 y mayo de 1787 se descubrieron más papeles cuando se registró la casa del iluminado Franz Xaver Zwack después de que fuera degradado de su puesto en el consejo de la corte y enviado a Landshut. Esos papeles, que constituían una historia interna de la organización, demostraron la naturaleza *conspirativa* de la sociedad secreta. El primer lote de documentos se publicó casi inmediatamente, el 12 de octubre de 1786, causando un furor que duraría años.

Desde que Voltaire se enamoró de la física newtoniana durante su visita a Inglaterra en la tercera década del siglo XVIII, los pensadores de la Ilustración habían aspirado a crear un sustituto del orden social cristiano basado en principios "científicos". "Los seres humanos", escribió el barón d'Holbach* en su influyente tratado *El sistema de la naturaleza*, "son infelices en la medida que son engañados por los sistemas imaginarios de la teología".[4] Fue a partir de afirmaciones como ésta que nació el programa revolucionario del siglo XVIII, pues, si el hombre es infeliz a causa de la religión, su felicidad sobrevendría automáticamente si la religión fuera abolida. Pero para ello, los tronos que la protegían también debían ser abolidos.

A medida que se comenzaron a publicar los primeros documentos de los Iluministas, la intención revolucionaria de la logia resultó evidente. En su discurso de 1782, "*Anrede an die neuaufzunehmenden Illuminatos dirigentes*",** Weishaupt proporcionó a sus enemigos clara evidencia de que esta sociedad secreta tenía la intención de derrocar el trono y el altar en toda Europa. Rossberg llamó a la "*Anrede*" "el corazón del Iluminismo". El profesor Leopold Alois Hoffman, uno de los líderes del movimiento contrarrevolucionario, consideraba que podía rastrear "toda la Revolución francesa y sus acontecimientos más destacados" hasta las máximas de la "*Anrede*".[5]

Pero, por mucho que los documentos iluministas llamaran a derribar el trono y el altar, la importancia del Iluminismo no residía en la exhortación. Más bien, y esto es lo que los lectores conservadores encontraron más perturbador, el Iluminismo parecía proponer un sistema especialmente eficaz que llevaría a cabo tal cometido. Weishaupt no sólo había

* 1723-1789: destacado enciclopedista *ilustrado* franco-alemán, radicalmente ateo y anticristiano.

** Directiva a los recién admitidos dirigentes iluminados.

emitido un manifiesto llamando a la revolución, también había creado un sistema de control que establecería células disciplinadas para cumplir las órdenes de sus amos revolucionarios, a menudo, al parecer, sin la más mínima sospecha de que se las había inducido a ello. Las intenciones de Weishaupt eran claramente revolucionarias, pero lo más impactante de los *Illuminati* fue el mecanismo mediante el cual pusieron por obra sus designios controlando las mentes de los miembros de la sociedad secreta. Weishaupt había creado un instrumento de control psíquico que era efectivo precisamente porque no derivaba de la filosofía mecanicista de la Ilustración. "El hombre," escribió d'Holbach,

> es obra de la Naturaleza: existe en la Naturaleza: está sometido a sus leyes: no puede liberarse de ellas, ni puede ir más allá, ni siquiera en el pensamiento... El hombre es un ser puramente físico: el hombre moral no es más que este ser físico considerado bajo un cierto punto de vista, es decir, con relación a algunos de sus modos de acción, que surgen de su organización particular... Sus acciones visibles, así como el movimiento invisible excitado interiormente por su voluntad o sus pensamientos, son igualmente los efectos naturales, las consecuencias necesarias, de su mecanismo peculiar, y el impulso que recibe de los seres que lo rodean... Sus ideas, su voluntad, sus acciones, son los efectos necesarios de aquellas cualidades infundidas en él por la Naturaleza, y de las circunstancias en que ella lo ha colocado.[6]

D'Holbach propone aquí un crudo materialismo que es, al menos implícitamente un instrumento de control. El factor de control es la "Naturaleza", el comportamiento del hombre es una simple expresión de las leyes de la naturaleza:

> El universo, ese vasto conjunto de todo lo que existe, no presenta más que materia y movimiento: el conjunto no ofrece a nuestra contemplación más que una inmensa, sucesión ininterrumpida de causas y efectos; algunas de estas causas son conocidas por nosotros, porque golpean inmediatamente a nuestros sentidos; ...El *hombre moral* es aquel que actúa por causas físicas, con las cuales nuestros prejuicios nos impiden llegar a estar familiarizados.[7]

Esta línea de pensamiento acabaría conduciendo al *conductismo* y al desarrollo del "*lavado de cerebros*" y de *drogas psicotrópicas*, ninguna de las cuales se mostraría realmente efectiva, pero, lo que es más importante, ninguno de esos instrumentos estaba ni remotamente al alcance de aquellos revolucionarios que poblaron las sociedades secretas en el siglo XVIII. La Ilustración, en consecuencia, se vio perjudicada en términos de la acción política por la crudeza de su propia *psicología materialista.*

Weishaupt fue lo suficientemente astuto como para ver a través de este materialismo, aun cuando él apoyara la misma revolución política que los

materialistas deseaban. Su sistema, por lo tanto, fue un repudio del crudo materialismo de los pensadores más conocidos de la Ilustración. En su tratado "*Pitágoras o la consideración de un arte secreto de gobernar tanto el mundo como los gobiernos*", Weishaupt propuso su sistema como la única forma posible de implementar los imperativos de la Ilustración. "¿Hay algún arte más grande...", escribió que

> unir a los hombres de pensamiento independiente de los cuatro rincones de la Tierra, de las más diversas clases y religiones, sin ningún impedimento a su libertad de pensamiento y a pesar de sus diversas opiniones y pasiones, en una asociación de hombres permanentemente unidos, para infundirles ardor y hacerlos tan receptivos que las mayores distancias no signifiquen nada, para que sean iguales en su subordinación, para que los muchos actúen como uno solo y de su propia iniciativa, desde su propia convicción, para llevar a cabo algo que ninguna coacción externa podría obligarles a hacer?.[8]

Cuando su sociedad secreta se hizo notoriamente pública, Weishaupt se describió a sí mismo como un simple educador y trató de disimular *su sistema de control* como poco más que lo que cualquier padre trataría de hacer al educar a sus hijos, pero los documentos publicados desmintieron sus protestas de inocencia. Lo que Weishaupt proponía no sólo violaba el concepto de "hermandad" en el que se basaban las logias masónicas. Su sistema se cimentaba en la organización que se consideraba la antítesis de la Ilustración. Se basaba en los jesuitas, o como diría Barruel, los *Illuminati eran un cruzamiento entre los jesuitas y los masones,* en el que se removían todos los controles de la dirección espiritual de la Iglesia, pues *el objetivo no era llevar las almas al Cielo, sino crear un paraíso en la Tierra.* Lo que los pensadores ilustrados vieron en los ya desaparecidos jesuitas fue una máquina de control superior a cualquiera de los galimatías que las logias masónicas tenían para ofrecer.

El iluminismo fue una máquina que despojó al *esprit de corps* de la orden jesuita de todas sus adherencias "supersticiosas" y permitió que ese mecanismo fuera utilizado para lograr los fines de la Ilustración. Esto es precisamente lo que la reacción conservadora vio en los *Illuminati,* y fue exactamente esto lo que les causó pavor.

"Cualquiera que recuerde la máquina artificial de los antiguos jesuitas", escribió un escritor indignado en la revista conservadora-reaccionaria *Eudaemonia* en 1796, "no encontrará difícil redescubrir esta misma máquina bajo otro nombre y con otras motivaciones en los *Illuminati.* Los antiguos jesuitas se movían por la superstición, y los Illuminati se mueven por la incredulidad, pero *el objetivo* de ambos es el mismo, la dominación universal de toda la humanidad".[9]

No fue el objetivo de la dominación mundial, que, en la opinión popular de la época los *Illuminati* compartían con los jesuitas, lo que perturbó a la gente sino los medios por los cuales los *Illuminati* estaban dispuestos a lograr esas metas. Weishaupt tomó la idea del examen de conciencia y la confesión sacramental de los jesuitas y, después de purgarlos de sus elementos religiosos, los convirtió en *un sistema de recolección de inteligencia, espionaje e información,* en el que los miembros fueron entrenados para espiarse unos a otros e informar a sus superiores. Weishaupt introdujo lo que llamó los cuadernos *Quibus Licet,** en los que se animaba al adepto a *desnudar* su alma para la inspección de sus superiores. Weishaupt dijo de los cuadernos *Quibus Licet* que eran "idénticos a lo que los jesuitas llaman confesión", y le dijo a Zwack que "tomó prestada la idea de las *sodalidades*** jesuitas, en las que cada mes se repasaba la *bona opera* de cada uno en privado".[10] Cuando Utzschneider rompió con los *Illuminati*, reveló lo mismo:

> El adepto envía estos informes mensuales al provincial bajo el título de *Quibus Licet*, al provincial bajo el título de *Soli* y al general de toda la orden bajo el título de *Primo*. Sólo los superiores y el general conocen los detalles que allí se discuten, porque todas estas cartas se transmiten de ida y vuelta entre los superiores menores. De este modo, los superiores llegan a saber todo lo que desean saber.[11]

Podemos ver en el sistema *Quibus Licet* un vago esbozo del sistema de espionaje que se convertiría en parte central de aparato de control comunista, tanto de las células clandestinas, antes de tomar el control de un país, como del estado policial basado en el espionaje montado después de haber tomado el poder. Pero el sistema de control iluminista que Weishaupt creó fue más profundo que eso. Además de desarrollar un sistema en el que los miembros se espiaban unos a otros, Weishaupt creó una técnica de lo que se llegó a conocer como "*Seelenspionage*", o espionaje (o análisis) del alma, por el cual los superiores entre los *Iluminati* podían acceder al alma del adepto mediante el análisis minucioso de sus gestos, expresiones o palabras espontáneos que delataban los verdaderos sentimientos del adepto. Von Knigge, que estaba al tanto del sistema, lo denominó *"Semiotik der Seele".**** "De las comparaciones de todas estas características", escribió von Knigge, "incluso las que parecen más pequeñas y menos significativas, uno puede sacar conclusiones que tienen un enorme significado

---

* Del latín: "a quien corresponda" o "a quien le esté permitido leerlo".

** Confraternidades.

*** Semiótica del alma.

para el conocimiento de los seres humanos, y sacar poco a poco de ello una semiótica del alma fiable".[12]

Como parte de la sistematización de esta semiótica, Weishaupt, al igual que Alfred Kinsey 150 años después, desarrolló una tabla y un código para documentar las historias psíquicas de los diversos miembros de las células iluministas. En su libro sobre los *Illuminati*, van Duelman reproduce la historia del caso de Franz Xaver Zwack de Ratisbona. En él vemos una combinación de la historia sexual documentada de Kinsey, el archivo de la Stasi, y la calificación crediticia bancaria, todo ello en un documento cuyo propósito es el *control*. En columnas ordenadas, los superiores de entre los *Illuminati* pueden saber dónde nació el adepto, sus características físicas, sus aptitudes, sus amigos y su material de lectura, así como cuándo fue iniciado en la orden y su nombre en clave. En el apartado "*Moral, carácter, religión, conciencia*" Zwack tenía un "corazón blando" y era "difícil de tratar en los días en que estaba melancólico". En "*Pasiones principales*", leemos que Zwack sufría de "orgullo y ansia de honores" pero que también era "honesto, aunque colérico con tendencia a ser reservado, así como a hablar de su propia perfección". Para aquellos que quieran saber cómo controlar a Zwack, Massenhausen (con nombre en clave *Ajax*) dice que obtuvo los mejores resultados al expresar todas sus comunicaciones con Zwack en un tono de misterio.

Una vez que se publicaron los manuscritos iluministas, el público educado se horrorizó y quedó fascinado por lo que descubrió. Quedó perplejo ante la siniestra intervención de revolucionarios como Weishaupt en los recovecos más íntimos del alma, pero también estaban fascinado por los horizontes de control que estos descubrimientos abrían ante ellos. Wieland vio en los *Illuminati* la base para la reforma pedagógica y política. Que era, por supuesto, la forma en que Weishaupt vio las cosas también. Su objetivo era la creación de un orden social consistente con la ciencia de la Ilustración y con la noción de un ciudadano emancipado del control de los príncipes que actuaban *in loco parentis*.*

"El hombre verdaderamente ilustrado", escribió Weishaupt, "no necesita un amo". El hombre será bien gobernado sólo cuando "ya no tenga necesidad de gobierno". En este sentido, el sistema de Weishaupt tenía notables similitudes con la naciente república estadounidense, cuya Declaración de Independencia fue proclamada poco más de dos meses después de que Weishaupt fundara los *Illuminati*. El sistema estadounidense fue la Ilustración implementada por los protestantes ingleses; los *Illuminati*, la

* "En el lugar y con la responsabilidad de un padre".

misma filosofía tal como la implementaron los católicos bávaros. Ambos consideraron que el hombre había alcanzado una etapa de madurez en la que los principados estaban obsoletos. El hombre, habiendo alcanzado la ilustración, ahora podía gobernarse a sí mismo.

El *defecto fatal* de este y otros esquemas de la Ilustración fue que pretendió eliminar la moral asociada a la religión. En los Estados Unidos la perversidad de los principios de la Ilustración quedó atenuada por la negativa a establecer una religión estatal, idea que llegó a ser conocida, a partir de una cita tomada de una carta de Thomas Jefferson, como la *separación de la Iglesia y el Estado.* En ausencia de una religión del Estado y de un gobierno centralizado ilustrado como el que se implementaría en Francia en un futuro no lejano, las diferentes iglesias en los EE.UU. fueron libres de formar a la ciudadanía según sus diferentes luces, y como resultado, el vacío en el corazón de la moral ilustrada no llevó al caos social, tal como ocurrió en la Francia revolucionaria.

Pero el principio estaba claro para cualquiera con ojos para ver y un sentido de la historia formado por el juicio de Platón, consignado en su diálogo *República,* de que la democracia invariablemente conduce a la tiranía. El llamamiento de la Ilustración a la libertad condujo inexorablemente a la supresión de la religión, que llevó a la supresión de la moral, que llevó al caos social. Esto significó que aquellos que abrazaron la Ilustración con alguna circunspección iban a tener que interesarse en los mecanismos de control social ya que la erosión de la moral que acompañaba de suyo a la proclamación de la "libertad" así lo exigía. La libertad, seguida de un control draconiano, se convirtió en *la dialéctica de todas las revoluciones* y, en este sentido, la revolución sexual no fue una excepción. De hecho, revolución y revolución sexual fueron, si no sinónimos, ciertamente fenómenos contemporáneos, y de hecho, aquella resultó inseparable de la primera. Una vez que las pasiones fueron liberadas de la obediencia a la ley moral tradicional explicitada por la religión cristiana, esos apetitos tuvieron que ser sometidos a otra forma de control más estricta, tal vez "científica", para evitar que la sociedad se desmoronara. El control social fue una consecuencia necesaria de la liberación, lo cual resultó evidente durante la Revolución francesa. En efecto, fue el caos derivado de la revolución lo que inspiraría a Auguste Comte en su empeño por llegar a la *"ciencia" de la sociología*, que fue, a su manera, un sucedáneo de la religión, pero, sobre todo, una forma de imponer orden en el caos de un mundo que había perdido el fundamento religioso de la moral.

Fue el genio de Weishaupt el que ideó un sistema de control que demostró ser eficaz en ausencia de la sanción religiosa. En este sentido, el

sistema de Weishaupt se convertiría en el modelo de cada mecanismo de control secular tanto de la "izquierda" como de la "derecha" durante los siguientes doscientos años. Weishaupt fue lo suficientemente inteligente como para ver que la "razón" del tipo propuesto por las logias masónicas de estricta observancia nunca traería el orden social. La moral, desarraigada de su fuente ontológica, quedó asociada, en consecuencia, a la voluntad del hombre que entendía los mecanismos del control. Desde entonces, tal como el caos en las logias de la Estricta Observancia puso de manifiesto, la razón conducía la mayoría de las veces a ideas contradictorias sobre el programa a seguir, de modo que el sistema iluminista tuvo que tomar la ley en sus propias manos y programar el comportamiento conforme a lo que sus líderes consideraran oportuno. En esto el Iluminismo siguió la trayectoria típica de cualquiera de las otras formas de la ciencia social de la Ilustración que surgieron en los siguientes doscientos años. Como en el caso de la sociología de Comte, la "vieja Iglesia" fue reemplazada por una "nueva Iglesia". El viejo orden, basado en la Naturaleza, la Tradición y la Revelación, fue sustituido por un nuevo orden totalitario que se cimentó en la voluntad de los gobernantes. La ruptura de los *Illuminati* y la deserción de von Knigge, quien encontró el nuevo orden más intolerable que el antiguo que él había intentado destruir, mostraron que este nuevo orden no estaba exento de problemas, pero la fe en las tecnologías de control cada vez más eficaces, basadas en las nuevas tecnologías de la comunicación, empujaría sin cesar esa desilusión hacia el futuro.

Nosce te ipsum, nosce alios ("conócete a ti mismo, conoce a los demás") fue el lema que Weishaupt tomó del oráculo de Delfos. Los *Illuminati* fueron también una manifestación concreta del dictamen de Bacon* de que el conocimiento es poder.

En este caso, el conocimiento de la vida interior del adepto se tradujo en poder ejercido sobre él. Extrapolado al Estado que funcionaba según los principios iluministas, ese conocimiento se tradujo en poder político.

Lo que Weishaupt propuso fue una *técnica de compulsión no-corpórea,* tal como antiguamente la habían practicado los jesuitas, pero ahora al servicio de *una utopía secular* que no conocía ninguna de las restricciones que la Iglesia imponía a la Compañía de Jesús. En los que controlaban aquellos "*Maschinenmenschen*",** tanto Weishaupt como von Knigge vieron por primera vez un Estado político *máquina* que creaba orden a través de un *control invisible* sobre sus ciudadanos.

---

* Francis , 1561-1626, filósofo empirista inglés autor de la saga rosacruciana *La Nueva Atlántida.*

** "Hombres de la maquinaria".

Aunque Weishaupt y von Knigge no llegaron a poner plenamente en práctica esa visión, la publicación de sus documentos por parte de las autoridades bávaras aseguró que otros aspiraran al menos a la realización final de ese proyecto. Una vez lanzada al éter intelectual, la visión de *gente-máquina en un Estado-máquina controlado por científicos* según el molde jesuita capturaría la imaginación de las generaciones venideras, ya como *utopía* en el pensamiento de personajes como Auguste Comte o como *distopía* en la imaginación de literatos como Aldous Huxley y cineastas como Fritz Lang, cuya película *Metrópolis** pareció plasmar en el celuloide la visión de Weishaupt. Al igual que Gramsci, Weishaupt propuso una *revolución cultural* más que una revolución política. Weishaupt quería "rodear a los poderosos de esta tierra" con una legión de hombres que dirigirían sus escuelas, iglesias, catedrales, academias, librerías y gobiernos, en resumen, un conjunto de cuadros revolucionarios que influiría en todas las instancias del poder político y social, y así, a largo plazo, educaría a la sociedad en las ideas de la Ilustración. Van Duelman destaca la conexión entre la revolución cultural que Weishaupt propuso a través de los *Illuminati* y la "marcha a través de las instituciones" que los revoltosos de 1968 llevaron a cabo menos de doscientos años después. El ascenso del comunismo ocultó el hecho de que durante los primeros cien años que siguieron a la Revolución francesa, el Iluminismo fue sinónimo de revolución tanto en la teoría como en la práctica. Sin embargo, fue precisamente en su faz operativa donde el Iluminismo dejó su mayor impronta revolucionaria. En esa pequeña logia vemos virtualmente todos los mecanismos de control psicológico de la izquierda y de la derecha. En el Iluminismo encontramos en forma seminal el *sistema de espionaje* del Estado policial totalitario sobre sus ciudadanos, la esencia del psicoanálisis, el fundamento de las pruebas psicológicas, la terapia de llevar un diario personal, la idea de las historias sexuales de Kinsey, las confesiones "espontáneas" en los juicios comunistas, la marcha de Gramsci por las instituciones, la manipulación de la pasión sexual como una forma de control que fue la base de la publicidad moderna, y, a través de Comte, el surgimiento de la "ciencia" del *conductismo*, que procura, en palabras de John B. Watson, "predecir y controlar el comportamiento". Como queda claro, en última instancia, lo único que todas estas tecnologías tienen en común es su diseño para el *control*. El sistema de Weishaupt fue un sistema de control, y, al mismo tiempo, el sueño de la Ilustración y su único proyecto congruente con el

* Película muda alemana de 1927. Una de las más importantes del cine expresionista alemán.

objetivo de expandir y refinar la tecnología de control social, que Weishaupt previó en forma rudimentaria 200 años atrás.

Como muchos que vendrían después de él, Weishaupt buscó crear una tecnología de control para substituir el autocontrol o el autodominio personal, del cual él mismo carecía. Al menos parte de la indignación que provocó la publicación de los manuscritos iluministas tuvo que ver con la disparidad entre la moral que Weishaupt predicaba y la depravación de sus propios actos. Weishaupt se involucró en una aventura amorosa con su cuñada, y cuando ella quedó embarazada, trató de encubrir su participación procurándole un aborto. Fue este comportamiento lo que llevó al príncipe Karl Theodore de Baviera a denunciar a Weishaupt como un "villano, perpetrador de incesto, asesino de niños, seductor del pueblo, y líder de una conspiración que ponía en peligro tanto la religión como el Estado". La terminología es extrema, pero no más extrema de lo que las acciones de Weishaupt merecían, y no más extrema que la ideología que el *illuminati* trató de poner en práctica. El príncipe tenía razón al ver que Weishaupt representaba la *antítesis* del Estado cristiano, y la esencia de esa antítesis era la idea del control, *el deseo de dominar en lugar de servir,* que Agustín denominó *libido dominandi.* Si la fe cristiana tenía como ideal –más allá de lo que se pudo haber alejado del mismo en la práctica–, el servicio en la *caridad,* entonces la antítesis revolucionaria de ese ideal sólo podía ser el *dominio.* El detalle de los medios más eficaces para lograr esa *dominación* sería desarrollado en los doscientos años siguientes. Weishaupt, sin embargo, dio un primer paso significativo en ese sentido al definir los términos en forma definitiva. La batalla por la liberación sería tanto una *guerra semántica* como una batalla por el *control del alma,* y el control mismo seguiría siendo la esencia de la praxis revolucionaria por mucho que se proclamara el término *libertad* para justificar su contrario.

En 1787, el mismo año en que Weishaupt huyó a Gotha, Bode, quien ahora se había convertido en el líder de hecho de los *Illuminati* en el exilio, viajó a París donde se reunió con miembros de la logia parisina "*Les Amis Reunis*", y mantuvo largas discusiones durante las cuales, según su propio relato en su diario de viaje, intentó interesarlos en las técnicas y doctrinas del Iluminismo. Si tuvo éxito o no, es una cuestión de debate. El hecho de que la Revolución francesa estallara dos años después de su llegada, llevó a muchos a creer que había logrado trasplantar con éxito el iluminismo bávaro al suelo francés y que la francesa fue la primera de muchas revoluciones que seguirían hasta que no quedara ni un trono ni un altar en la Europa otrora cristiana. "Los franceses", escribió el profesor Leopold Alois Hoffmann de Viena, uno de principales contrarrevolucionarios de su épo-

ca, "no inventaron el proyecto de la *revolución mundial.* Esa distinción pertenece a los alemanes. A los franceses sólo les corresponde el honor de haberle dado inicio... Los *Comites politiques* surgieron siguiendo los pasos del Iluminismo que surgió en Alemania, y devino tanto más peligroso porque nunca se extinguió, sino que pasó a la clandestinidad y dio origen a los clubes jacobinos".[13]

Bode murió en 1793, y en 1795 parece que cesó toda actividad asociada a *los Illuminati* como organización coherente, aunque Weishaupt seguiría cobrando su pensión en Gotha y escribiendo libros hasta 1830. El viaje de Bode a París, independientemente de su efecto inmediato, dio origen a lo que ha llegado a conocerse como la *teoría de la conspiración,* según la cual una organización promovió la revolución desde la época de los *Illuminati* hasta la Revolución Bolchevique de 1917. Wilson califica esa idea de "ridícula". Pero la transmisión de la idea de una *ciencia del control* basada en la posterior meditación sobre las ideas propuestas en su forma original por los Iluministas y transmitidas por las mismas fuerzas que se opusieron a ellos, no es ridícula. Lejos de serlo, es en muchos sentidos la historia intelectual de los 200 años por venir.

Capítulo 2

París, 1787

El marqués de Sade y la movilización política de la lujuria

El 23 de junio de 1787, mientras el *illuminatus* Bode, de Weimar, conversaba con sus hermanos masones en la logia parisina conocida como "*Les Amis Reunis*", un aristócrata francés llamado Donatien Alphonse François de Sade comenzaba el primer borrador de lo que se convertiría en una de las novelas más influyentes del siglo XIX. Sade acabaría llamando al pequeño libro de unas 138 páginas, *Justine ou les Malheurs de la vertu*,* y, como si reconociera todo el dolor que causaría, tanto a él mismo como a los demás, lo repudió desde el momento de su concepción. "Ahora están imprimiendo una novela mía", escribió Sade a Reinaud, su sufrido abogado, cuando la publicación del libro ya era inminente, "pero demasiado inmoral para enviarla a un hombre tan piadoso y decente como usted... Quémela y no la lea si por casualidad cae en sus manos. Renuncio a ella".

Cuando comenzó a escribir *Justine*, el *marqués de Sade*, tal como sería conocido por la posteridad, había estado en prisión durante diez años. Nunca se habían presentado cargos en su contra. Nunca fue juzgado y mucho menos condenado por algún crimen. Estuvo encarcelado bajo lo que se conocía en la época como una especie de *orden de arresto*, que podía prolongarse indefinidamente, y así fue en el caso de Sade, cuya detención se prolongó indefinidamente al considerarse que el preso era una amenaza

* *Justine o los infortunios de la virtud.*

para la sociedad. Y Sade fue ciertamente considerado así por su suegra, conocida como *La Presidente*, por el poder que ejerció sobre Sade durante prácticamente toda su vida adulta. Madame Montreuil consideraba a Sade un monstruo, y en este juicio probablemente no estaba lejos de la realidad. Criado en una familia aristocrática especialmente decadente, durante una época especialmente decaída en la historia de Francia, Sade encarnó todos los vicios de su clase y luego los llevó un paso más allá. Mientras estaba en Marsella en un viaje de negocios, Sade dio a dos prostitutas un caramelo que supuestamente provocaba flatulencias. En lugar de ello, las jóvenes tuvieron la impresión de que acababan de ser envenenadas, lo que las llevó a denunciarlo ante la policía por sodomía junto a su ayudante de cámara, lo cual, en caso de haberse demostrado cierto, habría conllevado la pena de muerte para el autor.

En lugar de enfrentarse a los cargos, Sade huyó a Italia, donde viajó con su criado, que hacía de Leporello* para "Sade-Don Giovanni". Eventualmente, Sade escribió un libro sobre sus viajes en Italia, en el que criticaba a los napolitanos por su falta de moral. Fue un caso clásico de "la olla llamando negra a la tetera", pero cuando el libro salió a la luz, la gente tenía cosas más importantes en las que pensar.

Si el marqués de Sade no hubiera sido encarcelado a instancias de su suegra, probablemente habría seguido sus fantasías sexuales hasta sus conclusiones lógicas y se habría convertido en una versión moderna de Gilles de Rais,** uno de los asesinos en masa más conocidos de Francia. Lo sabemos con certeza porque Sade esbozó la trayectoria del vicio sexual con pormenorizados detalles en su "obra magna" del porno, *Los 120 días de Sodoma.* En este libro, que describe las variaciones de la perversión con gráficos detalles, las pasiones simples cedían el paso a las pasiones complejas, que, a su vez, abrían el camino a pasiones criminales, que en su momento llevaban al término de la pulsión sexual cuando ya se desviaban por completo de su servicio a la vida, a saber, las pasiones asesinas de la muerte.

Gracias a los esfuerzos de su suegra, el marqués de Sade fue apartado de una vida de inconducta sexual cada vez más violenta y criminal, y, como resultado, algunas jóvenes francesas probablemente vivieron más tiempo de lo que les habría tocado en suerte de no haber sido así. El inconveniente

---

* El criado de Don Giovanni, el personaje de la ópera de Mozart del mismo nombre.

** Un militar y noble francés del siglo XV que luchó en los años finales de la guerra de los Cien Años junto a Juana de Arco.[3] Fue juzgado y ejecutado, entre otros motivos, por los casos de abuso sexual y asesinato que cometió contra múltiples niños y adolescentes.

de los esfuerzos de *La Presidente* es que el marqués de Sade, como consecuencia de su encarcelamiento de trece años al final del *Ancien Régime*, se convirtió en un hombre de letras y, al sublimar sus pasiones sexuales asesinas, las convirtió en un paradigma más potente para la corrupción de las generaciones futuras. Porque, si de alguien se puede afirmar que disparó el primer tiro de la revolución sexual, ese individuo fue el marqués de Sade. Esto es así por varias razones. En primer lugar, porque la revolución sexual es, si no sinónimo de revolución en el sentido moderno de la palabra, ciertamente le es contemporánea, y al marqués de Sade, en este sentido, le correspondería la dudosa distinción de iniciar la Revolución francesa. La revolución sexual, por otra parte, no es sinónimo de pecado sexual, el cual ha estado entre nosotros desde que los órganos sexuales han existido en los hombres cuya razón, y no el instinto, determinaba cómo debían ser gobernados. La revolución sexual es algo ligeramente distinto del vicio sexual, aunque ciertamente se basa en él. *La revolución sexual es la movilización política del vicio sexual.* En este sentido, difiere también de la seducción, que es la manipulación del vicio sexual con fines políticos menos globales; también se diferencia de la prostitución, que es la manipulación del vicio sexual para obtener beneficios económicos. La revolución sexual hace uso de ambas cosas, pero es *más global en su escala.*

Se podría argumentar que la historia de Sansón y Dalila es un ejemplo temprano de la utilización del sexo con fines políticos, pero tampoco el caso se trató de una revolución sexual porque se utilizó la pasión sexual de forma limitada para lo que los filisteos percibían como el talón de Aquiles de un enemigo especialmente poderoso. Se podría argumentar que los regímenes de "fertilidad" de la Antigüedad en Oriente Medio, basados en los cultos de Baal y Astarté, eran ejemplos de liberación sexual como forma de control político. Los escritores hebreos ciertamente los consideraron así, y advirtieron al pueblo hebreo de sus peligros en repetidas ocasiones, advertencias que, en la mayoría de los casos, no fueron escuchadas. Pero si efectivamente esos regímenes se establecieron como resultado de una "revolución sexual" es una pregunta cuya respuesta se pierde en la noche de los tiempos.

El caso del marqués de Sade, y por extensión la revolución sexual que el ayudó a crear, es diferente. Sus orígenes no se pierden en un pasado mítico, sino que están documentados con una claridad más que evidente, pues aconteció sobre un terreno histórico que ha sido, en todo caso, muy bien transitado. La matriz de su escritura fue la misma que provocó el cataclismo que inauguró la era moderna, la Revolución francesa. Los mismos ingredientes llevaron a ambas explosiones, y una habría sido im-

pensable sin la otra. No hay "liberación" sin revolución. Del mismo modo, el concepto de "liberación" hace posible todas las revoluciones. *La revolución es la "liberación" llevada a la práctica.* La revolución sexual no es una excepción en este sentido. Se produjo en Francia en ese momento porque la moral sexual era notoriamente baja y en un cierto momento, dado que las desgracias no vienen solas, las masas para quienes las restricciones morales parecen una imposición ajena, trataron de despejar el aire *ajustando su moral a su propia conducta*, tras haber fracasado durante mucho tiempo en conseguir lo contrario.

El marqués de Sade, en este sentido, fue simplemente alguien que actuó según la moral relajada de la época y encarnó también las consecuencias psicológicas y políticas de esa forma de obrar. El acontecimiento que le permitió dar acabada expresión a su obra fue la prisión. "Fue en la cárcel", escribió Lever (la cual le sirvió a la vez de protección y de limitación de su libertad) donde Sade liberó su lengua y forjó su propio estilo. Fue en las profundidades de la soledad de la prisión, que le horrorizaba (tanto en sí misma como por la sanción que comportaba), que se originó el horror, transformado en objeto de deseo: aquí nació la irresistible necesidad de escribir, junto con un aterrador poder indomable del lenguaje. Todo tenía que ser contado. La primera libertad es la libertad de contarlo todo".[2]

El 29 de febrero de 1784, Sade fue trasladado de Vincennes a la Bastilla, a la habitación número tres de una torre irónicamente conocida como *La Liberté*. Cuatro años más tarde, sería trasladado a la número seis, una celda que estaba más cerca de las almenas, por las que podía pasear de vez en cuando en forma más ligera y ventilada. Fue en la Bastilla donde Sade realizó sus escritos más importantes.

La mayor o menor austeridad de la vida carcelaria en los últimos tiempos del *Antiguo Régimen* dependía de los medios económicos del preso, quien se alojaba en un edificio fortificado, a sus expensas y a quien se le permitía pedir lo que quisiera comer o leer según sus medios. Al final del *Antiguo Régimen*, los "*philosophes*" controlaban la cultura hasta tal punto que incluso los prisioneros podían conseguir el material de lectura más subversivo. "Bajo Luis XVI", nos dice Lever, "ya no se le ocurría a nadie negar a los presos el derecho a leer a Voltaire".[3] El marqués de Sade podía, y lo hacía, pedir casi cualquier libro que deseaba leer, por muy subversivo que fuera. La única excepción fueron las *Confesiones* de Rousseau, prohibición que le hacía montar en cólera en contra de su mujer, la persona que organizaba la entrega de su comida y de sus libros.

Sin embargo, Sade llegó a leer todas las novelas de Voltaire, que llegó a conocer de memoria, así como novelas contemporáneas como *Les Liai-*

sons dangereueses de Laclos y textos de filosofía como *System de la nature* del barón d'Holbach, que era casi omnipresente en las bibliotecas de los revolucionarios de la primera revolución sexual, desde Weishaupt hasta Shelley. Además de los textos habituales de la Ilustración, el marqués de Sade también leía los relatos de viajes de la época: *Le Voyageur Français*, del abate de la Porte, los *Viajes de Cook* y los *Viajes de Bougainville* de Diderot. Este último libro se inscribe en la tradición del *relativismo cultural* que Margaret Mead haría famoso en el siglo XX con la publicación en 1928 de *Coming of Age in Samoa* (Adolescencia, sexo y cultura). En estos libros de viajes era común el intento no tan velado de relativizar la moral geográficamente. Eventualmente, el *relativismo cultural*, que era la intención de fondo de las narraciones de viajes o su efecto en las mentes de los depravados que buscaban una racionalización (justificación) de sus vicios, se abriría paso en obras como *Justine*. "La virtud", le dice Rodin a una de sus jóvenes víctimas en un momento de distensión, "no es una especie de modalidad cuyo valor sea incontestable, es simplemente un esquema de conducta, una manera de desenvolverse, que varía según los accidentes de la geografía y el clima y que, por consiguiente, no tiene ninguna realidad, lo cual exhibe de inmediato su inutilidad... no hay en todo el globo, dos razas que sean virtuosas de la misma manera; por lo tanto, la virtud no es en ningún sentido real, intrínsecamente buena y no merece en absoluto nuestra reverencia".

La apropiación por parte de Sade de los relatos de viajes con fines sexuales en *Justine* ilumina tanto la topografía de la liberación sexual como toda la obra del propio Sade en primera instancia. También nos permite dar una definición tentativa de la liberación sexual, basada en las circunstancias históricas de su progenitor –o su inventor, por así decirlo. La liberación sexual es una amalgama del pensamiento de la Ilustración, es decir, de racionalización a base de "ciencia" y masturbación. La masturbación fue el resultado lógico del encarcelamiento de Sade. Un hombre cuya actividad sexual estaba fuera de control, cuando de pronto se ve alejado de los objetos de placer sexual recurrió al vicio solitario. Pero la adicción de Sade a la masturbación es algo más que eso, al igual que hay una conexión más que casual entre liberación sexual y masturbación. La actividad sexual de Sade fue esencialmente masturbatoria *desde sus inicios*. "Todas las criaturas nacen aisladas y sin necesidad de las demás", escribió en *Juliette*. En un mundo sexual como éste, donde cada pareja sexual es simplemente un medio para el orgasmo, un dispositivo sexual y un instrumento para el placer, la masturbación es la esencia teórica de toda actividad sexual. Esa teoría se convirtió en práctica cuando el marqués de Sade fue encarcelado

en 1777. En ausencia de las prostitutas que contrataba para estimular sus fantasías sexuales, se vio obligado a crear figuras imaginarias que sirvieran para el mismo fin, ya que la masturbación se convirtió en su real vía sexual de escape y no sólo teórica.

Esa amalgama combinada de pensamiento ilustrado y masturbación no sólo se convertiría en la dialéctica de la vida de Sade en la cárcel, donde leía y se masturbaba, y luego volvía a leer y a masturbarse un poco más. También se convertiría en la estructura de su ficción, y como resultado de ello se convertiría también en la dialéctica definitoria de la liberación sexual. La liberación sexual se convertiría en la racionalización de la Ilustración al servicio de la masturbación que se implementaría en expresiones culturales posteriores de liberación sexual como la revista *Playboy*, donde las fotografías sirven de ayuda a la masturbación, y la filosofía de *Playboy* se despliega como una racionalización justificadora de ese comportamiento. Cuando los textos que promovían esta conducta se divulgaron lo suficiente, *la pornografía se convirtió en un instrumento de dominación política,* así como en un poderoso medio para la obtención de beneficios económicos.

Los personajes de Sade peroran tópicos de la Ilustración sobre la moral y la fisiología como racionalización de los crímenes sexuales que acaban de cometer y que están a punto de cometer tan pronto como puedan volver a tener una erección. Los escritos de Sade, como la mayor parte de la pornografía, son una ayuda para la masturbación, tanto del propio autor como del lector. Al crear textos como *Justine*, Sade estableció el patrón para todas las versiones posteriores de la liberación sexual y de la revolución sexual. La ciencia, es decir, el mundo entendido según la lectura que los *philosophes* hacían de Newton, tornaba innecesarias la moral y la religión. Tomada en el contexto de los escritos de Sade, que es el contexto correcto, *la ciencia newtoniana* se convierte en una justificación del placer sexual, de hecho, su único atractivo real. "Cuando el estudio de la anatomía alcance la perfección", le dice Clermont a Thérèse después de haberla corrompido en *Justine*,

> podrán demostrar sin problemas la relación de la constitución humana con el gusto que afecta. Ah, pedantes, verdugos, torturadores y leguleyos, la chusma que se afeita, ¿qué hacen cuando... hemos llegado allí? ¿Qué será de vuestras leyes, de vuestra ética, de vuestra religión, de vuestras horcas, de vuestros dioses, de vuestros cielos e infiernos cuando se demuestre que tal flujo de líquidos, tal variedad de fibras, tal grado de acritud en la sangre o en los espíritus animales son suficientes para hacer de un hombre el objeto de vuestras dádivas y de vuestras sustracciones?[5]

La moral, en otras palabras, no es más que una dinámica de fluidos. Sade pensaba que esto se demostraría indudablemente con algún futuro avance de la fisiología materialista. Mientras tanto, sus lectores pueden actuar como si el descubrimiento fuera una conclusión inevitable. Tal era la esperanza del marqués de Sade, y de aquellos que abrazan el proyecto de la Ilustración en el presente. Sin embargo, en su contexto, el pasaje revela la atracción que la física newtoniana ejercía sobre los devotos de la Ilustración. *La física newtoniana hacía innecesaria la moral* porque reducía la complejidad de la vida, y todas sus consideraciones morales, a un cálculo de la materia en movimiento. Lo que solía ser un comportamiento que conducía al Cielo o al Infierno había sido reducido a unos simples cálculos de dinámica de fluidos. En el contexto tanto de su ficción como de la vida que llevaba mientras la escribía, la Ilustración se convirtió para el marqués de Sade en una ayuda para la masturbación, y en gran medida como resultado de sus textos, eso es lo que seguirá siendo para las generaciones subsiguientes de liberadores sexuales. Para cuando llegó *Internet* como principal vehículo de entrega de la pornografía doscientos años más tarde, la masturbación seguía siendo la clave para entender la liberación sexual porque, tal como Sade, el libertino siempre ve a sus parejas sexuales como instrumentos, lo cual hace que incluso la actividad sexual con otras personas sea esencialmente masturbatoria. Tal vez por eso, Sallie Tisdale,* en su libro *Talk Dirty to Me* (1994) [Háblame sucio], insiste tanto en hacer de la masturbación un sinónimo del "sexo". Para ella, de hecho, toda actividad sexual es esencialmente masturbatoria. "En este sentido", escribe, "todo el sexo es una masturbación –el cuerpo de la otra persona es un objeto por el que obtenemos un placer intenso, pero totalmente interno, y nuestro orgasmo es un universo *autocreado y no compartido*...

Esta puede ser la mejor explicación de por qué los orgasmos de la masturbación pueden ser más potentes y sentirse más completos físicamente que los compartidos. Simplemente son más seguros".[6]

La *ipsación*** del sexo liberado se intensifica por su aborrecimiento de la procreación. "Una chica guapa", le dice Madame Sainte-Ange a Eugénie en *Filosofía en el dormitorio*, "debería preocuparse simplemente de tener relaciones sexuales, y nunca de engendrar. No hay necesidad de tocar más a fondo lo que pertenece a la aburrida cuestión demográfica, a partir de ahora nos dirigiremos principalmente, más aún, únicamente a esas libertinas lujuriosas cuyo espíritu no es en absoluto reproductivo".[7] Aquí, como

* Ensayista estadounidense.

** Autoestimulación, onanismo, ensimismamiento solitario.

en otros lugares, Sade toma la delantera, ocupando esencialmente todo el terreno disponible. Su desprecio por los genitales femeninos es legendario, algo que también explica su elección de la sodomía* como su forma preferida de actividad sexual. Pero la preferencia sexual indica también otras verdades. La misoginia de Sade puede ser un odio encubierto hacia la madre que, según él, lo abandonó de niño, o puede ser el resultado de su odio no disimulado a la suegra que lo mantuvo encarcelado durante trece años de su vida, pero también fruto del odio a la naturaleza, a la naturaleza femenina, sobre todo, porque era el vehículo de la nueva vida, que era, a su manera, el testimonio del Autor de la vida. Cuando no estaba confinado en su celda y limitado a la masturbación como su única forma de expresión sexual, Sade tendía invariablemente a practicar tanto la sodomía y la blasfemia sexual, normalmente con la profanación de las hostias de comunión. En ambos actos vemos el desafío a la naturaleza, es decir, el desafío a la conexión entre el amor y la vida tal como fue ordenada por el Creador. El uso frecuente que hace Sade del término "naturaleza" en su literatura pornográfica es equívoco, y su uso del término equivale a lo que Nietzsche, ávido lector de Sade, llamaría la *transvaloración de todos los valores.*** La *naturaleza* en su sentido tradicional, que significa propósito, fin [o esencia en cuanto principio de operaciones] se sustituye por el sentido ilustrado del término [naturaleza], que significa cualquier cosa que sea, es decir, ausencia absoluta de finalidad. La naturaleza en este último sentido impera toda actividad, y dado que esto es así, no existe el libre albedrío y, en consecuencia, términos como *el bien y el mal se convierten en quimeras* de una época pasada.

De resultas de lo cual, la liberación sexual se convierte, por su propia naturaleza,*** en una forma de *dominación* en la que los fuertes hacen lo que quieren con los débiles. Como fuerte es sinónimo de masculino y débil de femenino en la antropología de Sade, "liberación" significa dominación masculina de las mujeres. La liberación sexual es siempre, por lo tanto, una forma de *control*, según la cual la idea de la naturaleza como finalidad racional**** –que implica el bien y el mal como expresiones de la razón práctica– se sustituye por la idea de la naturaleza como fuerza

* Práctica del coito anal.

** Es decir, la transformación, el cambio, o la permutación de todos los valores de la ética tradicional; o la inversión de todas las categorías morales tradicionales.

***Caprichosa y negadora de todo orden predeterminado por el Creador.

**** Fin o *telos*, sentido, logos.

bruta. Esto también significa que cualquier aplicación pancultural de la liberación sexual suscitará una reacción feminista, ya que las mujeres imbuidas de fantasías izquierdistas sucumben primero a una dominación involuntaria y luego reaccionan con furor incoado cuando el esquema de su esclavitud a la falsa "liberación" comienza a ser claro para ellas.

La liberación sexual, tal como indica la trayectoria de los últimos 200 años, tiende siempre a la masturbación como medio de racionalización justificante, y en este sentido, la Ilustración fue el dispositivo crucial para la revolución sexual, tanto como lo fue para la revolución política en Francia. Sade desempeñó un papel crucial en ambos acontecimientos. Aldous Huxley, quien no careció de argumentos para explicar cómo la libertad sexual puede ser explotada con fines políticos, rastreó dicha tendencia hasta el marqués de Sade y su uso de la "filosofía" de la Ilustración. En *Justine*, la explicación de la verdadera naturaleza física de las costumbres morales, según la predicción de d'Holbach, hace que ellas no sean funcionales, permitiendo así la "liberación" de las restricciones morales. En realidad, sin embargo, el atractivo de la fisiología de la Ilustración no residía tanto en su verdad cuanto en la *satisfacción de los deseos*. La ficción de Sade deja claro que el materialismo del tipo promovido por el barón d'Holbach y de La Mettrie es un subterfugio más para la masturbación.

"La verdadera razón por la que el marqués no podía ver ningún significado o valor en el mundo", escribe Huxley en *Fines y Medios*, "se encuentra en esas descripciones de fornicaciones, sodomías y torturas que se alternan con las filosofías de Justine y Juliette... Sus disquisiciones filosóficas, que, como sus ensoñaciones pornográficas, fueron escritas en su mayoría en prisiones y manicomios, fueron la justificación teórica de sus prácticas eróticas".[8]

A diferencia de Huxley, Francine du Plessix Gray* acepta las fantasías masturbatorias de Sade al pie de la letra al afirmar que la ciencia, tal y como se expone en el tratado *El hombre máquina* de La Mettrie, socava la moral al revelar la verdad sobre el hombre. Para Gray, quien también acepta la Ilustración al pie de la letra, la razón dicta el comportamiento, es decir, que Sade apreció por primera vez la verdad de lo que sostenía La Mettrie y luego la puso en práctica después de darse cuenta, como d'Holbach, de la verdadera naturaleza de la moral como una derivación física:

> Sade también se había apoderado de la obra del filósofo La Mettrie, autor de *L'Homme Machine,* publicado en 1748. Los puntos de vista de La Mettrie eran esencialmente simples y ejercieron una influencia considerable en los

* 1930-2019: escritora y crítica literaria franco-estadounidense, ganadora del premio *Pulitzer*.

> personajes de la ficción de Sade, si no directamente en su creador. El hombre, según La Mettrie, debe ser definido exclusivamente por la observación y la experimentación científicas. La conclusión de este método sólo puede ser que la criatura humana es una máquina, tan dependiente del movimiento como las máquinas e instrumentos de la nueva era científica de los siglos XVII y XVIII.[9]

Después de defender tanto las fantasías masturbatorias de Sade como la apropiación de los recursos implícitos de la Ilustración para la masturbación, Gray se ve obligada a defender el tratamiento de las mujeres por parte de Sade, convirtiéndolo en un "liberal del siglo XX", al afirmar que no permitiría que esta filosofía materialista fuera utilizada como excusa para maltratar a la gente. "En resumen", escribe la autora, "el materialista, convencido, a pesar de las protestas de su vanidad, de que no es más que una máquina o un animal, no maltratará a los de su especie, porque conocerá demasiado bien la naturaleza de esas acciones, cuya humanidad está siempre en proporción al grado de la analogía demostrada más arriba".[10] Uno se pregunta qué edición de la obra de Sade habrá leído Gray. En *Justine*, Sade lleva la idea de La Mettrie de que el hombre es una máquina hasta su conclusión sexual lógica cuando escribe que "las mujeres, quienes no son más que máquinas diseñadas para la voluptuosidad, no deberían ser más que objeto de la lujuria, son autoridades indignas de confianza cuando se trata de construir una auténtica doctrina sobre este tipo de placer".[11]

Este y otros pasajes indican que *la liberación sexual es un sistema en el que la conducta dicta la razón,* y una vez que la razón ya no es la luz según la cual el hombre actúa, la fuerza toma su lugar, y la fuerza –según la Sra. Gray y otras feministas– significa la *explotación sexual de las mujeres.* Tal como Sade deja perfectamente claro, la lógica interna de la liberación sexual es siempre "la fuerza impone el derecho". La verdad es la opinión de los poderosos. El bien son los deseos de los poderosos. *La liberación sexual es, por tanto, en su esencia, una forma de control.* En su forma más incipiente y cruda, es el control masculino de las mujeres. Como las mujeres, según este punto de vista, son esencialmente aparatos que se castran para evitar que la descendencia no deseada disminuya el placer sexual, *la liberación sexual es también esencialmente masturbatoria.* En este sentido, las siguientes generaciones de liberadores sexuales son como polillas que vuelven a la misma llama, es decir, los textos seminales del marqués de Sade. Se sienten irracionalmente atraídos a estos textos, pero no se atreven a acercarse demasiado a ellos para que su atractivo no sea destruido por la ardiente lógica de la dominación que se encuentra en su corazón.

"El *philosophe*", escribe Sade utilizando el término contemporáneo del pensador de la Ilustración, "sacia sus apetitos sin preguntarse lo que su disfrute puede costar a los demás, y sin remordimientos".[12] En esa frase Sade nos da la definición esencial de la *liberación sexual.* Es la *saciedad de la pasión sin remordimientos*, según la filosofía materialista que los filósofos derivaron de la física newtoniana. Transformando a los hombres en máquinas, La Mettrie y Sade transforman inmediatamente todo el sexo en masturbación, y una vez que esa transformación ocurre, es sólo cuestión de tiempo antes de que algún ingeniero social empiece a encontrar la manera de poner esa energía sexual recién "liberada" al servicio de algún objetivo financiero y político extrínseco. *En el mismo momento en que el hombre "se libera", pasa a ser controlado.*

Gray intenta domesticar a Sade –lo cual está implícito en el título de su libro *At Home with the Marquis de Sade: A Life,** pero no hace justicia a la palabra *sadismo* que se deriva de la voluntad de Sade de infligir dolor y crueldad a sus víctimas.

Gray tampoco comprende la naturaleza esencialmente masturbatoria de los escritos de Sade. El materialismo no es atractivo porque sea verdadero; vale [para los epígonos de Sade] porque resulta atractivo. Su atractivo es esencialmente erótico. Huxley, en este sentido, es un crítico más sensible que Gray porque está dispuesto a admitir cuán prontamente la razón sucumbe al deseo y el papel que el pensamiento de la Ilustración jugó en esta inversión:

> El filósofo que no encuentra sentido al mundo no se preocupa exclusivamente de un problema de metafísica pura. También se preocupa por demostrar que no hay ninguna razón válida por la que él personalmente no deba hacer lo que quiere hacer, o por qué sus amigos no deban tomar el poder político y gobernar de la manera que les resulte más ventajosa. Las razones voluntarias, en oposición a las razones intelectuales para sostener las doctrinas del materialismo, por ejemplo, pueden ser predominantemente eróticas, como en el caso de La Mettrie (véase su relato lírico de los placeres de la cama en *La Volupte* y al final de *L'Homme Machine*), o predominantemente políticas como en el caso de Karl Marx.[13]

En el plano literal, textos como *Justine* celebran a personajes como Dolmance y Rodin, quienes se han liberado de la religión y la moral y, como resultado, se dedican a cualquier actividad sexual libre de culpa. El libertino es el hombre verdaderamente moral, ya que, como dijo el barón d'Holbach, "El *hombre moral* es aquel que actúa por causas físicas, con

* *En casa con el Marqués de Sade: Una vida*, 1999.

las que nuestros prejuicios nos impiden familiarizarnos".[14] Sin embargo, tomadas en su contexto, la razón de ser de estas efusiones es la masturbación. Esto nos lleva a la *dualidad* en el corazón del proyecto liberacionista sexual, una dualidad que gira en torno a la cuestión de la libertad y la esclavitud. El texto *exotérico* de la Ilustración y de la liberación sexual es la liberación; su texto *esotérico*, sin embargo, es el control. Lo que en la superficie parece ser un valiente Prometeo que se libera de las cadenas de la superstición, resulta ser una fantasía masturbatoria, que tarde o temprano va a ser explotada como una forma de control. El marqués de Sade fue pionero en ambas posibilidades; fue simultáneamente esclavo y manipulador; *propuso la liberación sexual como forma de ejercer la hegemonía sobre el sexo femenino en aras del placer sexual.* En este sentido, el liberador sexual era también el controlador. Pero propuso esta revolución escribiendo fantasías masturbatorias, y, en este sentido, el liberador sexual se estaba abriendo él mismo al control externo, mediante la explotación de sus propias pasiones, por supuesto, pero también por cualquiera que supiera cómo manipular esas pasiones. Entonces, al proponer la liberación sexual como derrocamiento de la ley moral, entonces, el marqués de Sade abrió simultáneamente nuevas perspectivas de dominación para cualquiera que pudiera manipular las pasiones. Fue un descubrimiento que tendría consecuencias de largo alcance. Aquellos que intentaron seguir sus pasos, gente como los revolucionarios en Francia o Shelley y su esposa Mary Godwin, pronto descubrieron que *el horror*, más que el placer, era la recompensa para quienes pretendían convertirse en dueños de la vida y de la fuerza vital. Sade lo aprendería también. Él fue al mismo tiempo un onanista y un pornógrafo que se dio cuenta en el transcurso de la Revolución francesa de las implicaciones políticas de su obra.

La mañana del 2 de julio de 1789 Donatien Alphonse François de Sade se enfureció cuando le dijeron que no se le permitiría dar su acostumbrado paseo por las almenas de la Bastilla. Sade sabía por su esposa que los desórdenes en París habían aumentado drásticamente y el confinamiento en su celda era una confirmación independiente de lo que ella le había dicho. El comandante de Launay, quien consideraba a Sade un criminal incorregible y un revolucionario político, no podía permitirse tener a alguien tan peligrosos como Sade en contacto con multitudes peligrosamente volátiles. Además de esta consideración, de Launay necesitaba las almenas para su propósito original, es decir, el armamento. Las almenas estaban ahora ocupadas por cañones y barriles de pólvora negra. La *Bastilla*, que había sido construida como una fortaleza y luego fue convertida en prisión, estaba en proceso de revertir a su propósito original, por entonces, defender

no la ciudad sino a los pocos reclusos que quedaban –criminales, locos y dementes criminales– de la turba que amenazaba con liberarlos.

Sade no estaba de humor para posponer su paseo y, por lo tanto, confinado en su celda, hizo lo que consideró la siguiente mejor opción. Tomó un embudo de metal blanco habitualmente utilizado para transportar su orina al foso de la Bastilla y colocándolo en sus labios comenzó a arengar a la multitud en el exterior a todo pulmón, afirmando que los prisioneros estaban siendo degollados por los asesinos y los carceleros, y exigiendo la ayuda de la multitud.

Doce días después, la multitud respondió a su llamado, pero el marqués no estaba para darles la bienvenida. A la una de la madrugada de la noche siguiente a su arrebato, Sade fue sacado de la cama por seis guardias armados y llevado al manicomio de Charenton, donde más tarde alcanzaría una especie de fama como director de obras de teatro. En cambio, lo que la turba encontró la tarde del 14 de julio cuando irrumpió en la celda número seis, llamada *Libertad*, fue un apartamento cómodamente amueblado con una biblioteca de 600 libros, así como grabados y tapices obscenos, y toda la obra sadeana producida hasta la fecha, todo lo cual fue saqueado, es decir, destruido o robado por la turba que él había esperado lo liberara. El destino del comandante de Launay fue menos afortunado. Junto con el comandante de Losme-Salbray y su ayudante Miray fueron arrastrados fuera de la Bastilla hasta la plaza de Greve y asesinados. Un cocinero llamado Desnot cortó la cabeza de Launay con una navaja y, clavándola en una pica, la llevó por las calles de París como un tótem de la nueva libertad que la ciudad había descubierto. Fue en ese sentido un presagio de cierta importancia. La cabeza separada del cuerpo, simbolizando la disyunción entre la razón y las pasiones, se convertiría en el símbolo de la revolución. O aquello o el instrumento de aquella disyunción, la guillotina.

Durante los siguientes ocho meses, Sade pasaría su tiempo en compañía de "locos, imbéciles, libertinos y despilfarradores" en "un edificio oscuro, enterrado en la suciedad hasta el techo". Si esto era libertad, era mucho más austera que el encarcelamiento que había soportado en su, comparativamente, lujoso apartamento en la Bastilla. "Encontrarás", escribió al describir su celda en Charenton, "cuatro paredes desnudas y húmedas cubiertas de insectos, con una cama clavada en una pared, un refugio para pulgas y arañas que han permanecido sin ser molestadas durante cien años".[15]

La estancia de Sade en el manicomio de Charenton fue el preludio de su liberación en un mundo que estaba a punto de volverse loco o bien un

interludio entre la locura personal de las fantasías masturbatorias de sus escritos y la locura pública que esos escritos inspirarían, al menos en parte, en el ámbito público. "Sin la loca extravagancia que representa el nombre, la vida y la verdad de Sade", escribió Maurice Blanchot, "la Revolución se habría visto privada de una parte de su Razón".[16] O de la sinrazón. Sea como fuere, Sade salió de Charenton un Viernes Santo 2 de abril del año 1790. Su mujer, que le había servido fielmente durante su estancia en la cárcel, se negó a acogerlo. En aquella época no había casas de acogida temporaria en París. Sade se vio obligado a vagar por las calles con tres colchones, un abrigo negro y un *luis* de oro en el bolsillo.

Aunque seguía siendo propietario de las tierras ancestrales de la familia de Sade en el sur de Francia y el título nobiliario que las acompañaba, Sade vio su recién adquirida libertad como la oportunidad para embarcarse en una nueva carrera, más acorde con la época revolucionaria, la de *hombre de letras*. Sade consiguió rescatar algunos de sus manuscritos del saqueo de la Bastilla, y poco más de un año después de su liberación de Charenton, en junio de 1791, el más comercial –pues era el más pornográfico– estaba listo para ser publicado. Ese manuscrito era *Justine*. *"El editor"*, escribió Sade a Reinaud, *"pidió algo bastante picante"*, y Sade correspondió entregándole un libro *"capaz de corromper al diablo"*.[17] La libertad en 1791 significaba *"La Foutromanie"* que podría traducirse libremente como "la libertad de copular". Dado el hecho de que las pasiones impulsaron la revolución, no fue sorprendente que la primera expresión de libertad que los revolucionarios eligieron fue la libertad del uso irrestricto de la sexualidad. Tampoco sorprendió que la pasión sexual liberada de toda restricción degenerara rápidamente en una pasión de otro tipo más sangriento. Sade, después de todo, había esbozado la trayectoria en su, por entonces desaparecido manuscrito, *Los 120 días de Sodoma*.

Pero esa fue una lección que la nación francesa tendría que aprender por las malas en la onerosa escuela de la experiencia, como su ídolo Ben Franklin dijo una vez. Mientras tanto, se dedicaron a gratificar sus recién liberadas pasiones, y Sade esperaba un *best seller* y el emolumento que se derivaría de ello. Parecía algo seguro debido al *Zeitgeist*.* La pornografía, como señaló Lever, estaba *à la mode*:

> Una verdadera ola de ficción licenciosa arrasaba Francia, mezclando visiones excitantes con las imprecaciones de los oradores revolucionarios y el *Ca ira*** de los patriotas. La vena erótica, aunque en apariencia tan contraria a la

* "El espíritu de la época".

** En francés, "todo estará bien", canción emblemática de la Revolución francesa, de 1790.

> virtud cívica, obtuvo una acogida inaudita. Nunca el sexo se vendió tan bien. La gente enloquecía de concupiscencia por escenas lascivas y cuerpos lúbricos. Era difícil encontrar libertinaje lo suficientemente escandaloso, erotismo lo suficientemente arrebatado, o perversiones lo bastantemente nuevas como para saciar el apetito de lujuria del público. Lo erótico y lo político nunca se habían mezclado tan estrechamente.[18]

Tal vez ninguna novela haya contribuido desde entonces a la politización del sexo y a la sexualización de la política como *Justine*, la cual se convirtió, en efecto, en el *texto de culto* de los liberadores sexuales durante todo el siglo XIX. Byron poseía un ejemplar, al igual que Swinburne. En la década de 1920, Sade se convirtió en el "Divino Marqués" para los surrealistas franceses, quienes lo veían como el vehículo de la revolución. Quizá porque a muchos el libro resultaba tan estremecedor como atractivo, algunos pensaron que dicho interés se extinguiría. Se equivocaron. En 1800 el editor del diario el *Tribunal d'Appollon* instó a la policía a confiscar y destruir el libro. "Ustedes creen que la obra no se vende. Estáis en un error".[19]

El 20 de junio de 1791, casi al mismo tiempo que *Justine* llegaba a las librerías, el rey Luis XVI huyó de París, donde había sido internado un año antes, después de que una turba de 30.000 mujeres lo sacara de Versalles a él y a su familia mientras enarbolaban las cabezas de sus guardias en las picas. El rey esperaba llegar a tierras de habla alemana donde con la ayuda de su cuñado, el emperador de Austria, regresaría al frente de un ejército restaurador. Llegó hasta la ciudad de Varennes, donde un funcionario cayó de rodillas tras reconocer al rey, delatándolo ante sus enemigos revolucionarios en ese acto de homenaje involuntario. Cuatro días después, la familia real fue enviada de vuelta a París bajo escolta armada. Cuando la comitiva llegó a la *Plaza de la Revolución*, un hombre irrumpió entre la multitud, saltó al carruaje del rey y le arrojó una carta en su regazo. El hombre que escribió y entregó la carta era el marqués de Sade, y la carta, que pronto se publicó bajo el título "*Discurso de un ciudadano de París al rey de los franceses*" marcó la entrada de Sade al campo de la política y de la propaganda política.

"Si queréis reinar", informó Sade al indudablemente agradecido Luis XVI, "que sea sobre una nación libre. Es la nación la que os instala, la que os nombra su líder. Es la nación la que os coloca en su trono, y no el Dios del universo, como la gente solía tener la debilidad de creer". [20]

Fue un discurso más de Sade sobre el ateísmo, predilección que acabaría por meterlo en problemas cuando Robespierre decidió que los franceses necesitaban un Ser Supremo que los mantuviera a raya, por cierto, una deidad compatible con su programa revolucionario. Pero todo eso estaba

en el futuro. Por el momento, Sade estaba abocado a su primer amor, la pornografía, y se dedicaba a escribir tratados políticos. En su correspondencia privada, Sade pasaba de llamar a Luis XVI "su amado rey", hasta proclamar los sentimientos más republicanos, según soplaran los vientos políticos en cada momento. Con frecuencia, las cartas eran escritas para que las leyeran los censores, quienes abrían sin reserva el correo de los ciudadanos sospechosos de deslealtad o las dejaban deliberadamente tiradas en las casas para que la policía las encontrara al realizar una requisa en busca de pruebas de sentimientos antirrevolucionarios.

Sade no era en absoluto contrario a la idea de revolución. "Después de deshonrarse a sí mismo con tantos crímenes", escribió Michaud, "Sade no podía dejar de apoyar una revolución que consagraba, en cierto modo, los principios que inspiraban sus propios crímenes".[21]

Sin embargo, decir que Sade mantuvo un punto de vista político coherente durante los días de la Revolución sería una exageración. También lo sería decir que renunció a la simpatía por su propia clase, aunque mostrara la hilacha y adoptara el nombre ostentosamente republicano de "*Ciudadano Louis Sade*". Cuando el 19 de junio de 1792, Condorcet ordenó que se quemaran todos los documentos genealógicos de los archivos públicos, Sade se horrorizó. Pero no lo suficiente como para dejar de llamarse a sí mismo Ciudadano Sade o para abandonar lo que bien se puede llamar su oportunismo político. "Como hombre de letras", escribió, "me veo obligado a trabajar un día para un partido y un día para otro, y esto establece una cierta movilidad de opinión, por ahora sin influencia en mis pensamientos privados".[22]

Sade instaló su residencia en la Sección de la Place Vendome y rápidamente comenzó a participar en las reuniones de la sección, que funcionaban como comités revolucionarios, cuyas decisiones tenían fuerza de ley no sólo en París, sino en toda Francia. Poco a poco, durante el verano de 1792, los *sans culottes** y otros agentes *enrage* (enfurecidos) promotores del odio se hicieron cargo de las reuniones en lo que había sido la iglesia de los Capuchinos y comenzaron a agitar a favor de medidas cada vez más radicales contra la monarquía y el rey cautivo. En poco tiempo esa agitación tendría su efecto en lo que se conocería como *las masacres de septiembre de 1792.*** Durante las siguientes seis semanas, el "Ciudadano Sade" escribiría a Ripert, su ayudante, ordenándole que enviara los libros

* Partisanos radicalizados de la Revolución francesa entre las clases bajas que abogaban por la democracia directa y decían encarnar su espíritu.

** Entre 1.000 y 1.400 víctimas fatales, todos prisioneros en París.

de su finca a un lugar seguro para que pudiera demostrar fehacientemente su linaje aristocrático y la legitimidad de los reclamos sobre sus propiedades.

Entre tanto, mientras Sade procuraba simultáneamente congraciarse con la turba en París y poner a salvo sus títulos nobiliarios, los acontecimientos de la Revolución cobraron vida propia. El 10 de agosto de 1792, a las tres de la mañana, la Comuna insurreccional se reunió en el Ayuntamiento y luego se dirigió a la Plaza del Carrusel, frente a las Tullerías, donde el rey estaba retenido, pero custodiado por una fuerza de 4.000 hombres, en su mayoría guardias suizos. La turba que se había unido a las seis de la mañana con los delegados de las secciones de la margen izquierda del río, se sintió intimidada por la fuerza que custodiaba al rey y decidieron esperar refuerzos mientras se corría la voz por todo París y las fuerzas revolucionarias comenzaron a converger en el palacio. Finalmente, la muchedumbre aumentó a 10.000, envalentonada por la deserción de muchos gendarmes, que ahora marchaban con la multitud con sus sombreros en las bayonetas. Finalmente, la multitud irrumpió en las puertas del palacio y se arremolinó en la gran escalera donde se produjo un enfrentamiento. Cuando se disparó un tiro desde una ventana del segundo piso, los suizos lo tomaron como una señal y abrieron fuego contra la multitud dejando 300 muertos. Al principio, la multitud se retiró, luego los suizos se retiraron; después, para evitar una mayor carnicería, el rey ordenó a los suizos que depusieran las armas. Lo que siguió fue una carnicería aún peor, ya que la turba enfurecida desnudó, castró y decapitó a los indefensos suizos, y luego pasearon sus cabezas clavadas en picas través de las calles de París.

La ira pareció alimentar aún más la violencia tras el asalto del 10 de agosto en las Tullerías, cuando las turbas vagaron por las calles durante el mes siguiente, ya que los rumores provocaron represalias a gran escala. El 26 de agosto las fuerzas francesas fueron derrotadas en Longwy; el 2 de septiembre Verdún cayó y el camino a París quedó abierto a las fuerzas inglesas y contrarrevolucionarias, lo que llevó a Danton a pronunciar su famoso discurso pidiendo "*l'audace, encore l'audace, et toujour l'audace*" [audacia y más audacia y siempre audacia] para reunir a las fuerzas revolucionarias. El efecto inmediato del discurso movió efectivamente a la audacia. El domingo 2 de septiembre, los carros que llevaban 115 sacerdotes indefensos para ser deportados fueron desviados por una turba enfurecida hacia la Abadía y un convento de carmelitas, donde fueron degollados.

Un día después, el 3 de septiembre, en la misma Abadía donde los sacerdotes fueron asesinados, la turba agarró a la princesa de Lamballe, la apuñaló en el estómago, y después, tras cortarle los pechos y decapitarla,

enarbolaron su cabeza por las calles hasta el Templo donde se hallaba María Antonieta. Allí mostraron la cabeza de la princesa, cuyos bucles acomodó un peluquero después de retirarlos de su cuerpo, para que la reina los reconociera, mientras se cantaban consignas obscenas.

Al día siguiente, Sade relató los acontecimientos del 3 de septiembre en una carta a Gaufridy, pero no da ningún indicio de reconocer que el sadismo sexual del estallido pudiera tener alguna relación con sus propios escritos. "Todos los sacerdotes refractarios", escribió "fueron degollados en las iglesias en las que estaban recluidos, entre ellos el arzobispo de Arlés, el más virtuoso y respetable de los hombres".[23] Si Sade se conmovió por la masacre, su compasión duró poco. "No hay nada igual al horror de las masacres", escribió en un pliegue de la misma carta, "pero fueron justas".[24] La última línea puede haber sido escrita teniendo en cuenta a los censores, quienes podían inspeccionar la correspondencia de Sade en busca de ideas contrarrevolucionarias, pero el hecho no deja de sorprender. Sade había esbozado la trayectoria que seguiría la revolución al pasar *de la "liberación" sexual al sadismo sexual y al asesinato.* La pasión sexual era el combustible que alimentaba el fuego revolucionario y ahora ese incendio abrasaría la propia casa revolucionaria en una orgía de sangre derramada, que, eventualmente, demandaría la imposición totalitaria de un orden desde fuera para salvar al país de sus propias pasiones destructivas.

Capítulo 3

Londres, 1790

William Godwin y la euforia revolucionaria ilustrada

El 4 de noviembre de 1789 el reverendo Richard Price, el notable teólogo disidente, dio un sermón sobre la revolución en Francia en la casa de reuniones de Old Jewry ante la Sociedad para la Conmemoración de la Revolución [de 1688] en Gran Bretaña. "Nos hemos reunido", dijo Price en un sermón que se reeditó en forma de opúsculo a principios de 1790, "para dar gracias a Dios por aquel acontecimiento en este país al que se le ha dado el nombre de La Revolución; y por el que, durante más de un siglo, ha sido habitual que los amigos de la libertad, y en particular los disidentes protestantes, celebren con expresiones de alegría y exultación".

La reacción al sermón fue, como cabía esperar, variada. Edmund Burke leyó la transcripción de la charla a principios de 1790 y escribió su respuesta en *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, libro que apareció el 1 de noviembre de 1790, y que se convertiría, según Russell Kirk, en el documento fundacional del pensamiento político conservador [anglosajón]. Burke sostenía que el *unitarianismo* era menos una religión que un partido político subversivo, y que debía ser suprimido. Como los acontecimientos en Francia demostraron el acierto de las predicciones de Burke, la idea de la supresión acabó dando sus frutos en los juicios por sedición de 1792, cuando Tom Paine huyó de Inglaterra para unirse a sus camaradas revolucionarios en Francia.

A diferencia de Edmund Burke, William Godwin escuchó el sermón del Dr. Price en persona. Godwin procedía de una de las muchas familias *disidentes* de East Anglia, donde fue ordenado ministro de culto en 1778. Poco después, uno de los colegas de Godwin, el reverendo Joseph Fawcett, le regaló un libro extraño y desconcertante titulado *Le Système de la Nature,* publicado en Holanda para escapar de la censura, pero escrito por un francés llamado Baron d'Holbach. Como sucedería con tantos pensadores del siglo XVIII, *El Sistema de la Naturaleza* precipitó una crisis en la fe calvinista de Godwin que, agravada por la lectura de Rousseau y de Helvetius, sólo alcanzaría una especie de resolución cuando dejó su ministerio en 1783 y luego abandonó por completo la fe cristiana en 1787. Godwin también leyó a Priestley, pero, a diferencia de este, no se conformó con un desarrollo de ateísmo a medias tal como el unitarianismo.* Godwin abrazó el escepticismo total y, después de otro período igualmente infructuoso como profesor, se embarcó en una carrera literaria que duraría cincuenta años.

En 1790, tras el sermón del reverendo Price, el mundillo del periodismo político de Grub Street estaba lleno de fantasías en torno a la revolución en Francia, particularmente entre la tribu de disidentes de East Anglia, muchos de los cuales, como Godwin, estaban abandonando el ministerio y se dedicaban a ocupaciones seculares como las de escritor o profesor. Más tarde en su vida, Wordsworth daría expresión a la euforia de aquellos tiempos en su famoso dístico del Prefacio a la *Excursión:* "¡Qué dicha estar vivo en aquel amanecer! / ¡Pero ser joven era el cielo! /Oh, Tiempos... en que a la mayoría la razón parecía hacer valer sus derechos". Los sucesos de Francia concentraron la atención de Godwin de una manera que nunca le volvería a ocurrir. De nuevo se sumergió en los libros de la Ilustración que le habían hecho perder la fe y comenzó a concurrir a reuniones de sociedades radicales. Con el tiempo, todo este fermento intelectual empezó a dar frutos.

En mayo de 1791, poco después de leer *Los Derechos del Hombre,* el libro recién publicado de Thomas Paine,** Godwin confió a su diario que acababa de concebir un libro de difusión masiva, en el que "colocaría filosóficamente los principios de la política sobre una base inamovible, que superaría y aniquilaría todas las oposiciones dialécticas".[1] En julio de 1791

---

* Doctrina que, admitiendo en parte la revelación cristiana, no reconoce en Dios más que una sola persona y niegan la divinidad de Cristo.

** 1737 1809: publicista deísta, librepensador radical inglés, promotor del liberalismo, la democracia y la política de izquierdas, considerado uno de los padres fundadores de los EE.UU.

Godwin vendió la idea al editor radical Joseph Johnson, y en septiembre de 1791 se puso a trabajar en su revolucionaria *obra magna*, tarea que le ocuparía los dieciséis meses siguientes. En el libro de Godwin encontramos poco más que la versión inglesa del mismo proyecto que había motivado a los *philosophes* del otro lado del canal, a saber, una aplicación de Newton al orden social. El requisito principal para el proyecto era una imaginación singularmente vivaz, puesto que el pensador procuraba imaginar toda interacción humana como el resultado del choque aleatorio de átomos insensibles. El descubrimiento de "principios subyacentes" que estaba en el centro de este proyecto significó la devaluación de todo lo que el hombre antes había considerado sagrado. En particular, los lazos familiares y la religión, en favor de una *objetividad* que Godwin comparó en un momento dado con un ángel que miraba la Tierra desde una gran altura. La erosión de la moral se desprende tan naturalmente de este presupuesto que es difícil no advertirlo, tal como lo hizo Aldous Huxley en su libro *Ends and Means* [El Fin y los Medios] un siglo y medio después como parte de su motivación para adoptar la visión del mundo de la Ilustración desde el principio. Así es, precisamente, en muchos sentidos, cómo percibieron el libro de Godwin tanto la izquierda como la derecha. Los conservadores lo criticaron porque erosionaba la moral, y los radicales como Percy Shelley, el revolucionario romántico, lo alabaron por la misma razón. Excepto por los valores que Shelley atribuye a la liberación sexual, sus puntos de vista son idénticos a los de la *revista Anti-Jacobin Review.*[*] "La promiscuidad de los sexos" era, según la facción antirrevolucionaria en 1797, cuando la estrella de Godwin ya había declinado considerablemente desde su cenit dos años antes, "una de las mejoras más importantes que resultaría de la *Justicia Política*".[2]

A los dos meses de escribir ese libro, el 13 de noviembre de 1791, Godwin acudió a una cena ofrecida por su editor en la que trataría de discutir cuestiones políticas con Tom Paine, el hombre cuyo libro había inspirado a Godwin a comenzar a escribir el suyo siete meses antes. También asistió a la cena una mujer llamada Mary Wollstonecraft,[**] que se había hecho famosa en los círculos literarios londinenses al escribir una respuesta a las *Reflexiones...* de Burke, titulada *Vindicación de los derechos del hombre.* Godwin consideró que la vindicación de marras era demasiado polémica y pensó que Wollstonecraft, excitada por su nueva celebridad, monopolizaba la conversación. Wollstonecraft, por su parte, tenía razones para

[*] Periódico político conservador británico publicado entre 1798 y 1821.

[**] 1759-1797: escritora y filósofa inglesa.

mostrarse locuaz. Al ser criada en la misma cultura disidente que Godwin, saboreaba la fama que él mismo disfrutaría un año más tarde cuando la publicación de *Justicia Política* lo hiciera famoso –por un tiempo, al menos.

Wollstonecraft, como el resto de los literatos disidentes, se había conmovido por los recientes acontecimientos en Francia. Al igual que Godwin, ella estaba en el proceso de resolver lo que consideraba las implicancias de la fe disidente y descubrió que eso comportaba desechar progresivamente el bagaje teológico a medida que los procelosos mares del pensamiento se volvían más tempestuosos. Y esa nueva fama también estaba teniendo un efecto embriagador en Mary Wollstonecraft. El radicalismo teológico encontraba su expresión en lo que tendríamos que llamar un *radicalismo moral,* ya que el círculo disidente alrededor del editor de Wollstonecraft, Joseph Johnson, comenzó a aplicar el disolvente de la "razón" a las creencias aceptadas. La razón, en este caso, encontró su máxima expresión en *la física newtoniana*, y, como resultado, la moral y las costumbres transmitidas de una generación a otra se volvieron sospechosas.

La sospecha se hace evidente en la respuesta de Wollstonecraft a Burke quien apela a la tradición como antídoto a lo que estaba sucediendo en Francia en aquel momento. Dado que la defensa de Burke de la Revolución Gloriosa* equivale a una justificación de una usurpación del trono inglés a su legítimo heredero, Wollstonecraft no queda muy impresionada por las tradiciones que aquel pretende defender. Si Burke, en otras palabras, era realmente un defensor de la tradición, ¿cómo podía justificar la Reforma? Y si no apoyaba la Reforma, ¿querría acaso devolver a Inglaterra a la época en que, como dijo Wollstonecraft, "los hombres adoraban el pan como a Dios"? Si Burke no defiende la tradición o los "sentimientos innatos"** en ningún sentido directo de la expresión, ¿qué es lo que defiende? La respuesta de Wollstonecraft es la "seguridad de la propiedad", verdadera "definición de la libertad inglesa", "principio individualista en cuyo altar se sacrifican todos los más nobles".

El debate sobre la propiedad y la economía se intensificaría durante el siglo XIX. El debate político tomó el color de las revoluciones en Francia y en los Estados Unidos, pero subyacía una psicología que se basada en

* Ocurrida en 1688. Según los historiadores *tory*, más que una revolución, la deposición del rey católico Jacobo II y su sustitución por el estatúder protestante holandés Guillermo III, fue una conspiración y un golpe de Estado, y de gloriosa o incruenta tuvo poco, *malgré* los prejuicios de los historiadores *whig*.

** Emociones o pasiones vinculadas con el dolor, el terror, la violencia o el peligro, las cuales pertenecen a la autopreservación.

la moral tradicional. Mary Wollstonecraft pudo haber sido una revolucionaria política y teológica, pero su moral y la psicología que en ella se fundaba, eran tan tradicionales como las del propio Burke. En efecto, fue el hecho de que compartían la misma psicología lo que permitió a Mary definir sus puntos morales en el debate. En lugar de la costumbre y de los "sentimientos innatos" como guía, Wollstonecraft propone la razón, que es la señal de que "somos superiores a la creación bruta" y también una "guía de la pasión". "El cultivo de la razón", escribe, es "una tarea ardua, y los hombres de una fantasía vivaz, al encontrar que es más fácil seguir el impulso de la pasión, se esfuerzan por persuadirse a sí mismos y a los demás de que es lo más natural". Cuando las pasiones se imponen a la razón, ese "estado de ánimo caótico se conoce como locura", "cuando la razón desaparece, no sabemos dónde, los elementos salvajes de la pasión entran en conflicto, y todo es horror y confusión".[3]

Como ofreciendo un *bis* fuera de programa por el éxito de su ataque a Burke, Wollstonecraft escribió la aún más polémica *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, un opúsculo feminista, el primero de muchos que vendrían, lo que le valió la ira de Horace Walpole, quien la bautizó llamándola "hiena en enaguas" por sus esfuerzos en ese sentido. "*Los derechos de la mujer*" también le valió a Wollstonecraft la reputación de radical peligrosa, que en muchos aspectos era inmerecida, al menos en términos de moral y de psicología.

Como indicio de su estado de ánimo en aquel momento, está la evidencia en *Mary, A Fiction*,* novela que presentó a Johnson** alrededor de esta época en la que la heroína deja una atracción romántica sin consumar, ya que el objeto de su afecto acaba muriendo. En cambio, se consuela con la idea de que ha de advenir "ese mundo en el que no hay que casarse ni darse en matrimonio", al tiempo que recomienda al lector el pensamiento de William Paley, concretamente, sus *Principios de Filosofía Moral y Política*, cuya definición de virtud –"hacer el bien a la humanidad en obediencia a la *voluntad* de Dios, y en aras de la *felicidad eterna*"– es congruente con la definición que se encuentra en el Catecismo de Baltimore. En una carta a su hermana Everina, Wollstonecraft, al igual que la heroína de su ficción epónima *Mary*, decidió que era mejor no casarse si se planeaba una vida dedicada al trabajo intelectual: "No podría ahora", escribió, "renunciar a las actividades intelectuales por las comodidades de la vida doméstica".[4]

---

* *La novela de María*, 1788, primera y única novela de Mary Wollstonecraft.

** Dr Samuel Johnson, poeta y el más consumado crítico literario de Inglaterra en el siglo XVIII.

Esto es psicología tradicional con creces, pero Mary Wollstonecraft no andaba con gente tradicional en aquel momento, y en el transcurso de sus años como apologista de la Revolución francesa en Inglaterra podemos ver que las compañías que frecuenta la van afectando gradualmente en su moral. El pescado, según el proverbio francés, se pudre primero por la cabeza, y Wollstonecraft parece percibir el peligro de que sus pasiones puedan "pretender objetos que la imaginación amplía, hasta convertirse en una idea sublime alejada de la investigación del sentido, y se burla de los filósofos empíricos que quieren confinar este flogisto* espiritual en sus crisoles materiales".[5] Pero percibir el peligro y evitarlo son dos cosas distintas. Wollstonecraft no era ni una revolucionaria moral ni psicológica. Ella propuso una psicología tradicional en la que la razón en el alma bien gobernada dominaba las pasiones desordenadas. Era el patrimonio de la tradición moral cristiana clásica, que estaba siendo erosionado desde dentro por los libros que llegaban de Francia y desde fuera por las compañías que ella eligió frecuentar.

El círculo que se reunía en la tienda de Joseph Johnson y escuchaba los sermones del reverendo Price consideraba la revolución en Francia como un triunfo propio porque en ese momento, en 1790, parecía el triunfo incruento de sus principios, y en muchos aspectos lo fue. Fue Voltaire quien en muchos sentidos lanzó la Ilustración en la tercera década de aquel siglo llevando las ideas inglesas a Francia. La Francia revolucionaria fue la prueba de que las teorías radicales de los disidentes** podían ponerse en práctica. Los disidentes, hay que recordarlo, aceptaban la noción calvinista de la depravación innata y completa del hombre, según la cual la naturaleza humana había sido completamente eclipsada por la Caída. El hombre por sí mismo no podía realizar nada bueno. No existía una naturaleza humana postlapsaria,*** sino la esclavitud al pecado. La diferencia entre el disidente calvinista y el *philosophe* de la Ilustración era similar a lo que Perry Miller sostendría respecto de aquello que diferenciaba a Jonathan Edwards de Ralph Waldo Emerson. Lo único que los separaba era la idea del pecado original. Dado que el pecado original no había conocido

* Sustancia hipotética que representa la inflamabilidad en la combustión según la falsa teoría del alquimista alemán Johann Blecher en 1667.

** Desde el siglo XVI, protestantes ingleses mayoritariamente calvinistas opuestos o separados de la Iglesia establecida en Inglaterra o anglicana.

***Es decir, según el lapsarianismo u orden lógico del decreto de Dios (en su mente, antes de la Creación) conforme el cual Dios permitió la caída del hombre y su reprobación en orden a elegir y salvar a los pecadores.

límites en su dominio sobre la naturaleza humana según la disidente teología calvinista, el abandono de esa idea tendría el efecto contrario sobre la naturaleza humana, permitiéndole remontarse de la depravación a la apoteosis en un rápido movimiento. Lo único que compartían los *philosophe* y los disidentes era el desprecio por la idea de una naturaleza humana perdurable. Una vez que los disidentes se deshicieron de la interpretación calvinista del pecado original, se convirtieron inmediatamente en *utópicos*. El paraíso en la Tierra era ahora posible. Este es claramente el mensaje del sermón de Price:

> ¡Qué período tan agitado es este! Estoy agradecido de haber vivido para verlo; y casi podría decir, "Señor, deja que tu siervo se vaya en paz porque mis ojos han visto tu Salvación". He vivido para ver una difusión del conocimiento, que ha socavado la superstición y el error. He vivido para ver los derechos del hombre mejor comprendidos que nunca; y naciones que jadean por la libertad, cuando parecían haber perdido la idea de ella. He vivido para ver a treinta millones de personas, indignadas y resueltas, despreciando la esclavitud y exigiendo la libertad con una voz irresistible; a su clase conducida en triunfo, y a un monarca arbitrario rindiéndose a sus súbditos. Después de participar de los beneficios de una Revolución, me ha tocado ser testigo de otras dos revoluciones, ambas gloriosas. Y ahora, me parece, veo que el ardor de la libertad prende y se extiende; el comienzo de una enmienda general en los asuntos humanos; el dominio de los reyes trocado por el dominio de las leyes y el dominio de los sacerdotes dando paso al dominio de la razón y de la conciencia.[6]

Mary Wollstonecraft adoptó gradualmente el tono eufórico de la época. Hablar de renuncia y de recompensa en el Cielo, donde no había que casarse ni darse en matrimonio, fue sustituido por la convicción en lento aumento de que *cualquier número de componendas, antes inconcebibles, ahora eran posibles.* Si Francia podía deponer a su rey, ¿tenía un hombre que seguir casado con la misma mujer si se cansaba de ella? La idea fue planteada por Thomas Holcroft, otro miembro del círculo de Johnson, en una novela llamada *Anna St. Ives,* que Wollstonecraft reseñó cuando se publicó. La historia describía a una heredera radicalizada que pasa gran parte de su tiempo racionalizando sus apetitos sexuales en conversaciones con su amante, quien le asegura que, en el futuro, el matrimonio dejará de existir.

Dado que *la revolución sexual está inextricablemente ligada a la revolución política,* no sorprende que la revolución en Francia también estimulara a los revolucionarios de Inglaterra a pensar en reorganizar su vida personal. Wordsworth fue arrastrado por la misma marea, tomando una amante en Francia durante los primeros días de la revolución; luego, tuvo

un hijo, y después abandonó tanto a la madre como al hijo cuando la revolución tomó otra dirección más violenta.

Es difícil imaginar, entonces, que las mismas corrientes culturales no afectaran a alguien tan impresionable como Mary Wollstonecraft. Y sus cartas a Joseph Johnson en aquel momento indican que, por mucho que creyera en teoría que la razón debía mantener el control sobre la pasión, en la práctica ella tuvo dificultades para estar a la altura de lo que creía. En muchos sentidos, Wollstonecraft estaba dando la razón a Burke, así como también se la daría el curso posterior de los acontecimientos en Francia. La razón, sin la ayuda de la tradición y de las costumbres, demostraba ser una caña delgada sobre la que recaía la carga de los deseos humanos, y Wollstonecraft lo dejó claro en sus cartas cuando una a una las prácticas espirituales de su juventud se fueron perdiendo en el camino para ser reemplazadas por esperanzas y utopías basadas en gran medida en lo que ocurría en Francia. Wollstonecraft dejó de ir a la iglesia, y dejó de hablar del Cielo y, a pesar de ello, siguió anhelando alguna garantía de vida después de la muerte. Sin embargo, obligada a "vivir de conjeturas", Wollstonecraft encontró que la razón era cada vez más incapaz de resistir las imperiosas demandas de la pasión.

Fue en este momento de su vida cuando Wollstonecraft conoció al pintor de origen suizo Henry Fuseli. Fuseli había nacido con el nombre de Johan Heinrich Füssli en Zúrich en 1741 y era dieciocho años mayor que ella, y ya estaba casado cuando la conoció como parte del círculo de librepensadores de Johnson. El padre de Fuseli había sido pintor de la corte, pero se había formado como ministro zwingliano,* y, al igual que Godwin, quien había sido entrenado para otra rama del ministerio protestante, abandonó tanto la fe como su ministerio cuando tomó contacto con las ideas de la Ilustración. Fuseli era un ferviente admirador de las cosas inglesas, y cuando un benefactor que conoció en Berlín le dio la oportunidad, emigró a Inglaterra, donde abandonó el campo de la literatura –no sin antes traducir a Winckelmann** y se dedicó a la pintura bajo la tutela de Joshua Reynolds. El éxito para Henrich llegó en 1782 con la exposición de su cuadro más famoso, "*La pesadilla*", enigmático retrato de una mujer dormida con un demonio en cuclillas sobre sobre su pecho y un caballo oscuro que los observa a través de una cortina semiabierta. El cuadro generó comidilla entre los caricaturistas políticos londinenses durante los si-

* Es decir, seguidor de Ulrich Zwingli, 1484-1531, el líder de la Reforma Protestante en Suiza.

** Johann Joachim: 1717-1768: arqueólogo alemán, considerado el fundador de la Historia del Arte y de la Arqueología como disciplina moderna.

guientes cincuenta años, permitiéndoles satirizar a figuras políticas como C. J. Fox, el político con simpatías jacobinas en las elecciones de 1799, así como a William Pitt, Napoleón y Lord Nelson, quien apareció retratado levantando el vestido de la mujer bajo el título "La fuente del Nilo".

En sus memorias sobre Mary Wollstonecraft, Godwin afirma que ella conoció a Fuseli en junio o julio de 1788, uno o dos meses después de que Fuseli se casara con Sophia Rawlins. John Knowles, biógrafo de Fuseli, afirma que Mary se vio arrebatada por el talento de Fuseli para la conversación, cayendo bajo el hechizo de su "gran poder y fluidez de palabra, una imaginación poética y un ingenio rápido". Godwin se esfuerza por demostrar a sus lectores que la relación era puramente platónica. Sin embargo, la única fuente a nuestra disposición que documenta la relación son las notas citadas de sus cartas a Fuseli que aparecen en la biografía de Knowles. Mary Shelley, la hija de Wollstonecraft, compró las cartas cuando salieron a la venta, y ella o su hijo las destruyeron como una forma de sanear la memoria pública de su madre, de la misma manera que ella colaboró en la supresión de la verdad sobre la vida de su marido.

Independientemente de que la relación desembocara en un contacto sexual o no, lo cierto es que estuvo llena de pasión, mucha de la cual emanaba de la Srta. Wollstonecraft, la enardecida defensora de las opiniones revolucionarias que acababa de cumplir treinta años. Wollstonecraft escribió que "siempre captó algo del rico torrente de su conversación, digno de ser guardado en mi memoria, para ejercitar mi entendimiento". Aunque admitió que la Sra. Fuseli tenía los derechos sobre su marido, Wollstonecraft se propuso reclamar su mente. La afinidad de sus sentimientos recíprocos, afirmaba Wollstonecraft, le daba un lugar de preeminencia en el corazón de Fuseli, permitiéndole "establecer una unión entre ella y su mente". Con el tiempo, esta pasión se volvió tan imperiosa, que Wollstonecraft no podía hacer más que actuar como su agente. Finalmente se dirigió a la señora Fuseli y le propuso convertirse en un miembro de su casa. Wollstonecraft debió saber que la propuesta era un poco fuera de lo común, incluso para aquellos tiempos revolucionarios y para los que frecuentaban el círculo revolucionario que rodeaba a Johnson, pero lo hizo de todos modos, informando a la Sra. Fuseli que "como estoy por encima del engaño, es justo decir que esta propuesta surge del afecto sincero que tengo por su marido, pues siento que no puedo vivir sin la satisfacción de verle y conversar con él a diario".[7]

La señora Fuseli estaba, sin duda, convencida de la sinceridad del afecto de la señorita Wollstonecraft hacia su marido, pero probablemente no estaba tan convencida de que ese afecto se mantuviera en el plano pu-

ramente platónico, por lo que la Sra. Fuseli no sólo rechazó la oferta, sino que inmediatamente prohibió a Wollstonecraft el acceso a la casa de los Fuseli, medida que Fuseli aceptó pacíficamente. Es difícil decir en estas circunstancias qué le pareció más humillante a Wollstonecraft: el rechazo de los Fuselis a su propuesta, o el hecho de que sus pasiones se habían impuesto en su vida al punto de cometer una tontería tal como proponer dicho acuerdo en primer lugar. En cualquier caso, se sintió humillada. Se había enceguecido con sus propios deseos, a tal punto que había propuesto un *ménage à trois* a la esposa del objeto de sus apetitos. "Soy un mero animal", escribió a Joseph Johnson después de que la burbuja de la pasión estallara al chocar con la realidad, "y las emociones instintivas silencian con demasiada frecuencia las sugerencias de la razón".[8] La razón estaba demostrando ser menos resistente a la pasión de lo que ella suponía.

En lugar de dar un paso atrás y hacer un balance para ver hacia dónde la llevaba el *Zeitgeist*, Wollstonecraft, tal vez por orgullo herido, decidió dar rienda suelta a los caballos de la pasión y seguir el espíritu de la época hasta su fuente misma. Decidió ir a París para presenciar la revolución de primera mano. En realidad, ella había planeado viajar allí antes con los Fuselis y Joseph Johnson, pero en vista de que viajar con los Fuselis no era posible, decidió ir sola. Godwin dice que "su único propósito era curar su mente destemplada".[9] De haber sido así, el remedio resultó peor que la enfermedad, pero al igual que con la imprudente propuesta a los Fuselis, ella no podía ver esto en aquel momento. Wollstonecraft no rescindió el contrato de arrendamiento de su alojamiento en Londres, y dio todos los indicios de que la estancia en París sería de unas seis semanas. Ella escribiría un libro sobre la Revolución, y siendo ella misma una educadora, aconsejaría a los franceses sobre cómo cambiar su sistema de educación y ponerlo más en línea con la práctica de los ingleses ilustrados.

Lo que ella no advirtió fue que en el transcurso de sus tres primeros años la revolución en Francia se había convertido en algo muy diferente de lo que se pensó al inicio. Lo que comenzó en la liberación –y el sexo liberado en particular– encontró su culminación en la violencia y en la muerte. Los revolucionarios ingleses nunca entendieron lo que estaba sucediendo en Francia, ciertamente no tan perceptivamente como los conservadores como Burke. Estaban siempre tratando de interpretar lo que allí acontecía a través de la lente de la moral inglesa, que no había decaído tan drásticamente como en Francia durante el curso de los siglos XVII y XVIII. Siempre fuera de foco, los radicales ingleses celebraban la libertad religiosa cuando los franceses celebraban la liberación sexual, y luego, cuando los radicales ingleses se volcaron a la liberación sexual, los france-

ses se involucraron en una orgía de caos sexual inducido, simbolizado por la mutilación sexual de la princesa de Lamballe. Los ciudadanos de la naciente república tomaron su idea de la libertad envolviendo los intestinos aún calientes de "los enemigos del Estado" decapitados alrededor de sus cabezas en forma de turbante. Las pasiones realmente habían nublado la razón en Francia, y Mary Wollstonecraft, quien todavía admitía la posibilidad teórica de que tal cosa sucediera, particularmente en su propia vida, era incapaz de ver aquello que sucedía a sus propios héroes políticos. Todavía actuando como si fuera el eufórico verano de 1790, Wollstonecraft planeó su viaje a Francia en el otoño de 1792, cuando los acontecimientos denotaban otro punto en la trayectoria que las pasiones inevitablemente seguían, del sexo liberado a la muerte. Cuando William Roscoe, compañero radical y miembro del círculo de Johnson, sacó a relucir las masacres de septiembre ante Mary, ella las desestimó como una aberración momentánea en la marcha del Progreso, comparando a los revolucionarios con niños que se llegan a cortar con instrumentos afilados que todavía no están preparados para manipular efectivamente:

> Permítanme que les ruegue que no se mezclen con el rebaño superficial que arroja su odio sobre principios inmutables, porque algunos de los meros instrumentos de la revolución son demasiado filosos. Los niños de cualquier edad podrán causar daño cuando se empleen con herramientas cortantes. Es de lamentar que *hasta ahora* las oleadas de la opinión pública sólo sean movidas por los fuertes vientos, las borrascosas ráfagas de la pasión.[10]

La pasión, en otras palabras, era políticamente necesaria para mover a las masas inertes tras revolución. En su carta a Roscoe falta la mínima referencia al hecho de que estas pasiones, una vez despertadas, podían ir más allá de toda capacidad de la razón para frenarlas. Igualmente ausente estuvo cualquier idea de que esas pasiones fuera de control podían causar daño. En lugar de aceptar su humillante rechazo a manos de los Fuselis como una advertencia, Wollstonecraft decidió soltar las riendas de sus propias pasiones y galopar desbocada hacia una situación que ella estaba malinterpretando a la luz de las costumbres inglesas de su juventud. Johnson encargó a Wollstonecraft que escribiera una historia de la Revolución francesa. Resultaría ser uno de sus libros menos satisfactorios. Ella tomó la desafortunada decisión de comenzar por el principio, y así se perdió de escribir sobre los acontecimientos que se estaban desarrollando ante sus propios sus ojos. Pero había otras razones por las que sería incapaz de hacer una lectura acertada de los acontecimientos. Nunca adoptó la psicología revolucionaria del marqués de Sade, y, por lo tanto, simplemente no podía convertirse en una animadora de la revolución, lo cual, de todos

modos, siempre fue más fácil de hacer a la distancia. Pronto sabría demasiado para decir que la Revolución, que entraba en su fase sangrienta, se ajustaba a las expectativas del reverendo Price y sus seguidores. Pero, al mismo tiempo, tampoco podía repudiar sus ideales revolucionarios y estar de acuerdo con Burke. El resultado es un libro incoherente que pierde de vista lo esencial de lo que estaba sucediendo.

También hubo otras razones más personales para explicar el fracaso. La tradición moral clásica siempre sostuvo que *la lujuria oscurece la mente*. En este aspecto, la motivación de Wollstonecraft para ir a Francia no era desinteresada. El acuerdo editorial del libro de Wollstonecraft con Johnson se dio como una vía de recuperación después de su embarazoso involucramiento con los Fuseli, pero también fue un pretexto finamente velado de turismo sexual. "En París, por cierto", escribió Mary, "podré tomar un marido por un tiempo y luego divorciarme cuando mi corazón errante añore anidar en el calor de los viejos amigos". Es difícil imaginar una lectura más flagrantemente equivocada de la situación en Francia. En el mismo momento en que la pasión sexual se convertía en un caos de sangre, Wollstonecraft cree que puede encender la pasión sexual como un interruptor de luz, tener su aventura amorosa y luego regresar ilesa. La experiencia resultaría ser un maestro caro, pero Wollstonecraft parecía al principio de su viaje incapaz de aprender esta lección de otra manera que no fuera la más difícil. Al igual que los marxistas que viajaban en peregrinación a Moscú durante los primeros años de la década de 1920, Wollstonecraft vio la revolución en Francia como una oportunidad para dar rienda suelta a sus pasiones a resguardo de la mirada de la opinión pública inglesa, en compañía de otros idealistas que estaban allí precisamente por la misma razón.

CAPÍTULO 4

PARÍS, 1792

Mary Wollstonecraft y la revolución en Francia

El 28 de octubre de 1792, casi al mismo tiempo que el romance de Mary Wollstonecraft con Henry Fuseli alcanzaba su clímax y rápido desenlace, el marqués de Sade escribió un opúsculo sobre los hospitales de París que impresionó tanto a sus colegas revolucionarios de la Comuna de la Sección des Piques que lo hicieron reimprimir y lo enviaron a las otras cuarenta y siete secciones de París. Después de este éxito, unos días después con fecha 2 de noviembre, Sade escribió otro panfleto, *Idea sobre el modo de sanción de la ley*. En él defendía una legislatura monocameral que sustituyera al rey ya encarcelado. Esta posición difería de la que había mantenido un año antes, en la que había abogado por una legislatura bicameral muy parecida a la existente en Inglaterra. Por entonces, Francia se encontraba en el inicio de su extrañamiento de todo lo inglés.

El panfleto sobre los hospitales marcó el inicio del *ascenso político* de Sade. En esto tuvo –al menos al principio– más éxito que en su carrera de dramaturgo. Siete meses antes, el 5 de marzo, los *sans-culottes** habían clausurado su obra *Le Suborneur* (El sobornador). Empujado al escenario de la vida por los acontecimientos políticos, Sade pronto aprendió que sus habilidades como dramaturgo, y aún más, su talento como actor, le servirían de mucho en el psicodrama en desarrollo que era la Revolución francesa.

* "Sin calzones". Durante la Revolución francesa, militantes radicales de la clase baja, quienes sustituyeron los calzones tradicionales del Antiguo Régimen por "pantalones largos".

Mary Wollstonecraft llegó a París en diciembre de 1792, bajo un cielo gris y amenazante, justo a tiempo para ver cómo el rey de Francia, ahora conocido como el "ciudadano Capeto", iba y venía a las audiencias de su juicio por traición en un vehículo que los franceses llamaban "*fiacre*" y los ingleses "hackney coach".* Desde que la señorita Wollstonecraft hubo llegado a Francia para escribir su libro sobre la Revolución francesa sin haber aprendido primero los rudimentos de la lengua francesa, sus impresiones más sorprendentes fueron de orden visual. A las nueve de la mañana del 26 de diciembre, Wollstonecraft vio pasar al rey de Francia por su ventana. Le impactó la dignidad del rey, el silencio, que se hacía más evidente por los redobles pausados del tambor, por el vacío de las calles y por la constatación de que todo París estaba viendo pasar al rey camino a su juicio y eventual muerte desde sus ventanas cerradas, al igual que ella. En su condición de revolucionaria, Wollstonecraft estaba aún más impresionada por la dignidad del pueblo francés, cuyo lenguaje en aquel momento todavía le resultaba incomprensible –"incapaz de pronunciar una palabra" y tan "aturdida por los ruidos en el aire" que se iba a la cama "cada noche con dolor de cabeza".[1] "Me incliné ante la majestuosidad del pueblo", escribió a Johnson, "y respeté el decoro de un comportamiento tan perfectamente al unísono con mis propios sentimientos". Luego, inexplicablemente, dadas sus simpatías republicanas, rompe a llorar ante la perspectiva de que el rey, "sentado con más dignidad de la que esperaba de su carácter, en su carruaje se encaminaba a la muerte".

La hija espiritual de los puritanos que decapitaron al rey Carlos estaba más afectada, según parece, por la perspectiva del regicidio de lo que podía sospechar. Wollstonecraft dice que al levantar la vista de la carta que estaba escribiendo, advirtió ojos que la miraban "a través de una puerta de cristal frente a mi silla" y lo que aun resultaba más profético, "manos ensangrentadas se agitaban hacia mí". Como no podían ser los criados, cuyos apartamentos estaban en una parte remota de la casa, Wollstonecraft concluye que debieron ser fantasmas de su imaginación atribulada –o, tal vez, una visión de las cosas por venir. Concluyó deseando tener a su gato o alguna otra criatura viva a su lado como antídoto para la omnipresente sensación de muerte a su alrededor. "La muerte, de tantas formas espantosas se ha apoderado de mi imaginación. Me voy a dormir y, por primera vez en mi vida, no puedo apagar la candela".[2] La pasión revolucionaria, ella pronto descubriría, había adquirido vida propia.

---

* Coche o carruaje de alquiler tirado por un caballo.

El 21 de enero de 1793, poco menos de un mes después de que Wollstonecraft llegara a París, el rey Luis XVI fue decapitado frente a una estatua decapitada de su padre en la Plaza de la Revolución, que ahora se conoce como la Plaza de la Concordia. Wollstonecraft evidentemente no asistió a la ejecución, lo que habría estado en consonancia con su cobertura de la Revolución, porque lo menciona en una carta a Ruth Barlow tan sólo de pasada, mientras habla de su incapacidad para entender el francés. Wollstonecraft se había mudado de su alojamiento original y ahora vivía con los Christies y circulaba en gran medida en la comunidad anglófona radical compuesta por estadounidenses e ingleses, de sensibilidad igualmente republicana.

Durante su estancia en París, Mary reanudó su relación con Tom Paine, quien había huido a Francia para evitar un juicio por sedición en Inglaterra. Por ese mismo tiempo, en París también conoció a Helen Maria Williams, una poetisa con simpatías revolucionarias, cuyos escritos habían inspirado al joven William Wordsworth.*

Wordsworth, en efecto, partió a Orléans en diciembre de 1791 para estar con la señorita Williams, pero después de su llegada descubrió que ella se había ido a París para tener una visión cercana de los hechos de la Revolución. Wordsworth conoció, en cambio, a un tal capitán Beaupuy, quien lo introdujo en la causa republicana. Mientras estaba en Orléans, Wordsworth también conoció a una joven llamada Annette Vallon, que comenzó su relación dándole clases de francés y acabó embarazada.

A fines del otoño de 1792, nació la beba y fue bautizada con el nombre de Caroline. Wordsworth, quien todavía no había llegado a casarse con la madre de su hija, se había quedado sin dinero, a lo cual se sumó un cambio drástico de la situación política. Los ingleses, que dos veranos antes habían sido recibidos en Francia como precursores de la libertad, ahora eran considerados enemigos del Estado francés. Poco después, Inglaterra declaró la guerra a Francia y esa situación de beligerancia se mantendría durante los siguientes veintidós años, hasta la derrota de Napoleón, lo que impidió a Wordsworth llevar a cabo su plan de trasladar a Annette y a su hija a vivir con él en Inglaterra. Cuando regresara a Inglaterra, Wordsworth ocuparía un puesto en un ministerio, su única perspectiva de empleo en aquel momento. ¿Cómo iba a compaginar esto con una esposa católica francesa y una hija nacida fuera del matrimonio? Tal vez por eso no volvió directamente a Inglaterra después de dejar a Annette. Quizá tenía curiosidad por el curso de los acontecimientos de París. Cualquiera haya sido la razón, se quedó en Francia durante meses, y como la situación

* 1770-1850: uno de los poetas románticos más importantes de Inglaterra.

política se oscureció, su decisión de casarse con Annette, al parecer, también se fue diluyendo. Wordsworth finalmente regresó a Inglaterra a fines de diciembre de 1792. La fecha se corresponde tan estrechamente con el viaje de Wollstonecraft a París que casi podemos imaginar a los dos radicales ingleses navegando el uno frente al otro en direcciones opuestas a través del canal. Los viajes habrían sido también simbólicos. A fines del siglo, Wordsworth había abandonado por completo su radicalismo juvenil para convertirse en el epítome del conservadurismo cultural y político.* La historia de la indiscreción juvenil de Wordsworth, que supuraría como una herida en el corazón de su estro poético, no saldría a la luz hasta la década de 1920. El trauma que causó la primera revolución sexual fue tan grave que, en el caso de Wordsworth y de Shelley en particular, fue borrado completamente del registro público. A partir de 1793, sin embargo, Wordsworth estaba lejos de superar su infatuación con la política revolucionaria. De hecho, a principios de ese año, su radicalismo alcanzaría nuevas cotas, impulsado por el acontecimiento editorial del año.

El 13 de febrero de 1793 el libro de Godwin, titulado *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice*** salió a la venta en Londres. Fue, según el punto de vista, el momento exacto o mejor el momento exactamente equivocado para un libro que exaltaba la Ilustración. Las ilusiones de los jacobinos ingleses eran como un globo que se hacía cada vez más grande y peligroso al entrar en contacto con la revolución real en Francia, la cual había tomado un giro decididamente sangriento a fines del verano y principios del otoño de 1792. El 19 de diciembre de 1792, un mes antes de la ejecución de Luis XVI, el fiscal de Londres presentó una acusación de difamación sediciosa contra Thomas Paine, quien huyó a Francia para unirse a la revolución en curso, cada vez más sangrienta.

Tal como el marqués de Sade lo advirtió en Francia, William Godwin lo había notado en Inglaterra. La física newtoniana, que era la base última del pensamiento de la Ilustración, tenía implicaciones sexuales. Si el hombre es sólo una máquina hecha de materia en movimiento, que funciona con electricidad, entonces el matrimonio como vínculo sagrado entre el hombre y la mujer no tenía más sentido en Inglaterra que en Francia. "La institución del matrimonio", escribió Godwin de un modo que escandalizó a los tradicionalistas más de lo que animó a los propios revolucionarios,

* Wordsworth fue poeta *laureado* de Inglaterra desde 1843 hasta su muerte.

** *Investigación sobre la justicia política y su influencia en la moral y la felicidad* en la que el autor describe su filosofía política: el anarquismo, siendo la primera obra moderna que expone esa doctrina.

> es un sistema de fraude; y los hombres que esmeradamente yerran en sus juicios sobre los asuntos de su vida cotidiana por fuerza han de tener siempre un juicio equivocado en cualquier otro menester... Añádase a esto que el matrimonio es un asunto vinculado a la propiedad, y a la peor de todas las propiedades. Mientras a dos seres humanos se les prohíba por instituciones positivas seguir los dictados de su propia mentalidad, el prejuicio se mantendrá vivo y vigoroso. Mientras yo busque absorber a una mujer para mí y prohibir a mi vecino que demuestre su superior merecimiento y recoja los frutos, soy culpable del más odioso de los monopolios.[3]

Godwin no estaba casado cuando escribió estas líneas. Es un mérito suyo como ser humano que modificara su pensamiento cuando su estado de vida cambió, pero no es meritorio que lo haya hecho en cuanto filósofo. Fueron declaraciones como esa las que llevaron a Leslie Stephen a decir que la filosofía de Godwin fue una burbuja que estalló al entrar en contacto con la realidad. Las opiniones que Godwin expresó sobre las relaciones entre los sexos tenían sus raíces en la revolución en Francia y, por lo tanto, no es de extrañar que surgieran y se desplomaran en relación a aquel acontecimiento, tal y como lo percibieron los ingleses.

El resultado inmediato del libro fue que Godwin se hizo famoso de la noche a la mañana. En su diario, Godwin anotó que "no era un extraño en ninguna parte", tras la publicación de su libro sobre la justicia política. "Ardía como un sol en el firmamento", escribió William Hazlitt, y como polillas atraídas por la luz, los jacobinos ingleses acudieron a su puerta y, la mayoría de las veces, salieron quemados al contacto con sus ideas. "Deja a un lado tus libros de química", escribió Wordsworth aconsejando a otro joven estudiante, "y lee a Godwin sobre el estado de necesidad".[4] Dos años después de la publicación del libro, los jóvenes jacobinos en Inglaterra estaban todavía bajo su hechizo. "Fue en la primavera de este año", escribió el autor radical Crabb Robinson en 1795, "que leí un libro que dio un giro a mi modo de pensar y que, en efecto, reorientó todo el curso de mi vida –un libro que con frecuencia produjo un poderoso efecto en la juventud de esa generación–, ahora se ha hundido en un olvido inmerecido... Me introduje de lleno en su espíritu, postergó a todos los demás en mi admiración, y estaba dispuesto incluso a convertirme en un mártir por su causa".[5]

La cita de Robinson indica que la estrella de Godwin se desvanecía en el horizonte literario tan rápido como se había elevado. Pronto se apagaría del todo, mientras Wordsworth, Southey y Coleridge cambiaban de opinión tanto sobre Godwin como sobre sus propias indiscreciones juveniles y la revolución que permitió ambos derroteros, pero esta historia

estaba lejos de terminar en este punto. De hecho, la generación más joven de escritores románticos, especialmente Shelley, iba a cumplir en muchos sentidos la predicción de Robinson y se convertiría en mártir de *la causa de la pasión sin límites.*

Mientras tanto, como para demostrar que Burke tenía razón y Godwin estaba equivocado, la revolución en Francia prosiguió su curso de excesos sangrientos. Después de instar a la multitud parisina a saquear las cárceles de la ciudad y a asesinar a sus reclusos, Robespierre consolidó su poder durante el invierno de 1792-93. En un clima político en el que el ascenso al poder y una posterior pérdida de la cabeza se podía medir en cuestión de semanas, el marqués de Sade descubrió que la política había tomado un rumbo singularmente extraño cuando, de pronto, el prisionero más famoso de la Bastilla se convirtió en juez. El 8 de abril de 1793, Sade, junto con otros diecinueve ciudadanos, fue nombrado miembro de un jurado que debía investigar un caso de falsificación de *asignados.** "Nunca adivinarás...", escribió a Gaufridy, "¡Soy juez, sí, ¡juez!... ¡Miembro de un jurado de investigación! ¿Quién lo hubiera predicho?... Como ves, mi mente está madurando, y estoy empezando a adquirir sabiduría... Pero felicítame, y sobre todo no dejes de enviar dinero a *monsieur le juge* o me maldeciré si no te doy una sentencia de muerte".[6]

Quizá el marqués de Sade bromeara con condenar a muerte a Gaufridy, pero durante el mes de marzo, con la creación de los Comités de Vigilancia y el Tribunal Revolucionario, no hacía falta ser juez para poner en peligro la vida de alguien. Después de los años de su vida de casado, el "ciudadano Sade" se dedicó a hacer sentir su ascendencia aristocrática sobre sus suegros, los Montreuil. El "ciudadano Sade" estaba ahora en posición de vengarse de ellos por el trato injusto que le habían dado. Presintiendo el peligro de la familia, y movido por un sentimiento de desesperación que debía ser extremo, el anciano suegro de Sade se presentó en su apartamento de la Sección des Piques.

Fue también durante el mes de marzo de 1793 cuando estalló en Francia la primera resistencia organizada contra la Revolución. En agosto de 1792, todos los sacerdotes que se negaron a prestar juramento de sumisión fueron deportados. Fue uno de estos grupos el que fue masacrado en París. Los que se negaron a someterse y no fueron asesinados se escondieron, y cuando lo hicieron, la agitación contra la revolución ardió y finalmente estalló en llamas en el oeste de Francia cuando el gobierno

* Papel moneda creado en 1790 por la Asamblea Nacional francesa para remediar el desorden de la hacienda pública durante la Revolución.

intentó reclutar 300.000 soldados para luchar contra los invasores extranjeros. Cuando se anunció el reclutamiento en los primeros días de marzo, se produjeron disturbios y los hombres en edad de ser reclutados huyeron de las ciudades y se reagruparon en los bosques. Luego, el 11, 12 y 13 de marzo contraatacaron, tomando St. Florent, Chanzeaux, Machecoul, y Challans y, finalmente, todas las ciudades importantes de la región. Las fuerzas republicanas se vieron sorprendidas no sólo por la ferocidad del ataque, sino por la vehemencia del *fervor antirrevolucionario*. Por primera vez desde su inicio, la revolución estaba en peligro, no por las tropas extranjeras a sueldo de los aristócratas desposeídos, sino por los mismos campesinos y artesanos que se suponía eran los principales beneficiarios de la revolución. El hecho de que parecieran inspirados por la fe católica de la que habían sido liberados tan recientemente, sólo hizo que el levantamiento fuera más desconcertante desde el punto de vista republicano.

Durante la primavera de 1793, más o menos al mismo tiempo que los levantamientos de *la Vendée* y aproximadamente cuatro meses después de su llegada a París, mientras el sol de Godwin se elevaba en el firmamento literario de Inglaterra y el marqués de Sade comenzaba su carrera judicial, Mary Wollstonecraft, en palabras de Godwin, "entró en esa especie de conexión, por la que su corazón secretamente latía".[7] El nombre del hombre era Gilbert Imlay. Era un aventurero estadounidense "sin vínculos matrimoniales", un agente de la compañía *Scioto Land Development* que había escrito un libro sobre Kentucky muy bien recibido y, al que pronto, seguiría una novela titulada *Los Emigrantes*, que era, a pesar de su título, un ensayo sobre las ventajas del amor libre y el divorcio.

El romance pudo haber ocurrido de repente, pero no fue un caso de amor a primera vista; de hecho, en muchos aspectos, fue todo lo contrario. Wollstonecraft, quien conoció a Imlay en casa de los Barlow (Godwin dice que fue en casa de los Christies), lo encontró arrogante y ensimismado, pero poco a poco *la poción mágica de la pasión* produjo una transformación* por la que Wollstonecraft lo encontró no sólo atractivo sino irresistible. El 12 de abril después de que los británicos acudieron en ayuda de los contrarrevolucionarios en Toulon, se prohibió a todos los extranjeros salir de Francia, decisión que puso a los ingleses, cuyo país estaba ahora en guerra con Francia, en la posición de ser denunciados y detenidos. Los estadounidenses, aliados en su lucha revolucionaria con Francia y contra

* Aquí el autor utiliza la imagen clásica de Shakespeare en su comedia *Sueño de una noche de verano*, según la cual Puck -duende o hada mitológica- transforma a Bottom -trasero- en cabeza de asno -ass, trasero- de quien, no obstante, Titania se enamora a causa de la poción mágica que ha bebido.

Inglaterra, no podían ser arrestados, por lo que para garantizar la seguridad de Wollstonecraft, Imlay la registró como su esposa en la embajada de los Estados Unidos en Francia, aunque los dos nunca se casaron. Este matrimonio de conveniencia parecía cumplir la predicción de Wollstonecraft de que tomaría un marido durante un tiempo, aunque para cuando se vio involucrada plenamente en la relación, la brevedad era lo último en lo que ella pensaba. De hecho, Wollstonecraft se vio sorprendida por las pasiones que había descripto con tanta ligereza en la carta en la que decía proponerse tomar marido por un tiempo. Wollstonecraft, quien todavía era virgen en aquel momento, hablaba de la pasión sexual en base, principalmente, a lo que había leído; no contaba con los lazos que la relación sexual creaba más allá de la voluntad. Independientemente de la dispensa revolucionaria que profesaba, Wollstonecraft se unía a un hombre a quien, en un principio había encontrado físicamente atractivo, pero moralmente repugnante. A fines de junio, cuando aparece su primera carta a Imlay, Wollstonecraft ya se había mudado a su cabaña en un lugar apartado de Neuilly sur Seine, donde pasaría un verano idílico con el estadounidense, dando satisfacción mutua a sus respectivas pasiones sexuales, mientras los franceses en París, sin ser advertidos, continuaban gratificando pasiones más sangrientas. Un año antes, en el verano de 1792, Lady Palmerston* había observado un cambio general del estado de ánimo de la población en París, de un optimismo a veces rayano en la euforia, a un malhumor que se transformó poco antes de las masacres de septiembre en una "atmósfera de ferocidad y de consecuencias autoinfligidas en la gente "que la hacía sentirse muy incómoda".[8]

En 1793, el ambiente volvió a ser el mismo, pero Mary estaba demasiado ocupada disfrutando, si no de la dicha conyugal, de su caricatura, mientras trabajaba en lo que llamaba "un gran libro", *Una visión histórica y moral del origen y el progreso de la Revolución francesa*. Al final, el libro resultaría ser tan importante como la relación. Durante el verano de 1793, Mary daba paseos nocturnos por los bosques cercanos a Neuilly, a pesar de las advertencias del jardinero, quien parecía haber desarrollado un apego hacia Mary y un deseo de servirla haciendo su cama y llevándole uvas.

El romance con Imlay terminó con fin de la temporada. En septiembre María anunció que estaba embarazada y, poco después del anuncio, Imlay comunicó que tenía que ir en viaje de negocios a la ciudad-puerto de Le Havre, entonces conocida como Havre Marat. Parece claro, retrospectivamente, que el embarazo precipitó la ruptura. Imlay era un libertino y un

* 1787-1869: vizcondesa Emily Temple, esposa del primer ministro de Inglaterra,

aventurero sexual cuya cabeza estaba llena de las mismas actitudes republicanas hacia el matrimonio que Godwin difundía en Inglaterra por aquel entonces. Por lo tanto, no tenía ninguna intención de atarse a una mujer, incluso si esa mujer estaba embarazada de su hijo. Tampoco deseaba declarar abiertamente sus intenciones, precipitando así una escena desagradable o de cerrar las puertas a futuras opciones. De modo que, con el pretexto de los negocios, simplemente desapareció, y María tuvo que pasar los meses y semanas de su embarazo preguntándose por qué tardaba tanto. Pronto empezó a dar rienda suelta a su irritación en cartas que adquieren un tono que las generaciones posteriores de feministas han hecho suyo. "Entre la raza emplumada", escribió, "mientras la gallina mantiene a las crías calientes, su pareja se queda para animarla; pero al hombre le basta con condescender a tener un hijo para reclamarlo. ¡El hombre es un tirano!".[9]

Durante el otoño de 1793 Wollstonecraft permaneció en París esperando el regreso de Imlay, mientras Robespierre se aferraba a las riendas del poder y la sangre empezaba a correr cada vez más libremente por las calles. Es difícil imaginar una posición más ideal para escribir una historia de la Revolución francesa, pero, por entonces, tal vez debido a su angustia personal por haber sido abandonada después que ella se hubo abandonado a sus propias pasiones, la revolución era un texto que Wollstonecraft simplemente no podía leer. Si ella percibió una conexión entre la pasión sexual y sus sangrientas secuelas políticas, parece habérselo guardado para sí, aunque la evidencia estaba a su alrededor.

El 16 de octubre de 1793, diez meses después de la muerte de su marido, María Antonieta fue arrastrada al cadalso y decapitada también. En el mismo mes, Mary Wollstonecraft caminó de Neuilly a París [7,2 km] y mientras cruzaba la Plaza de la Revolución resbaló y casi se cayó. Al mirar hacia abajo, descubrió que toda la plaza estaba resbaladiza con la sangre de los recién asesinados. Incapaz de contenerse por más tiempo, "las emociones de su alma estallaron en exclamaciones de indignación",[10] que eran imprudentes para cualquier persona, pero muy especialmente viniendo de la boca de una inglesa expatriada. Si no hubiera sido apartada de la escena por un compañero preocupado por su situación, es muy posible que su sangre se hubiera mezclado con el resto. El *terror* estaba alcanzando toda su furia, y para cuando ello sucedió, Mary Wollstonecraft ya no fue capaz de comprender nada lo que pasaba. Ciertamente, no era aquello lo que el reverendo Price tuvo en mente cuando comparó lo que estaba ocurriendo en Francia con su "incruenta" Revolución Gloriosa. Wollstonecraft había llegado a Francia con una mentalidad formada por las categorías del sermón de Price. Si no se hubiera involucrado con

Imlay, es posible que algunos de los pensamientos que había expresado sobre la pasión en su ataque a Burke los podría haber reafirmado, permitiéndose una comprensión más realista de lo que estaba sucediendo. Pero, tal y como estaba, su mente nunca llegó a comprender el significado de los acontecimientos que se desarrollaban a su alrededor.

El 23 de julio de 1793 se completó la metamorfosis del marqués de Sade, de aristócrata a republicano, con su nombramiento como presidente de la Sección des Piques. Menos de un mes más tarde se marchó, obligado a dejar su cargo, porque se negó a someter a votación lo que denominó "una medida horrible e inhumana". Lever especula que se habría tratado de la destrucción de la Vendée o el traslado de María Antonieta a la *Conciergerie*,* lo que significaba ponerla a un paso más cerca de su juicio ante el Tribunal Revolucionario y de su condena a muerte. Resultó que el autor de *Los 120 días de Sodoma* no era suficientemente sanguinario para el paladar de sus colegas revolucionarios. Como gesto de despedida también perdonó la vida de los Montreuil incluyéndolos en la "lista de purificación". Al carecer de la resolución del verdugo, Sade retornó al ámbito de la mente, donde podía dar rienda suelta a su ferocidad. El 9 de octubre de 1793 pronunció su "Discurso a las sombras de Marat y Le Peletier", en una ceremonia casi religiosa con incienso y los bustos de los héroes asesinados. Envalentonado por su éxito, Sade lanzó un ataque total a la religión el 15 de noviembre, cuando seis secciones, incluida la Sección de Piques de Sade, renunciaron a toda religión, excepto a *la religión de la libertad*. Quizá Sade palideció ante el derramamiento de sangre, pero siempre pudo atizar el *ateísmo*, que fue, en muchos sentidos, el núcleo de su creencia, o mejor, de su increencia: "La razón está reemplazando a María en nuestros templos", dijo Sade a la Convención,

> y el incienso que solía arder en las rodillas de una mujer adúltera desde ahora será quemado a los pies de la diosa que rompió nuestras cadenas... El filósofo se ha reído hace ya mucho tiempo en secreto de las necias monerías del catolicismo, pero si se atrevió a levantar la voz, fue en las mazmorras de la Bastilla, donde el despotismo ministerial pronto aprendió a imponer el silencio. ¿Cómo podría la tiranía no reforzar la superstición? Ambas fueron alimentadas en la misma cuna, ambas fueron hijas del fanatismo, ambas fueron servidas por esas criaturas inútiles conocidas como el sacerdote del templo y el monarca del trono; teniendo un fundamento común, no podían sino protegerse mutuamente.[11]

* O *Palais de la Cité*, residencia de los reyes en París entre los siglos X y XIV que ocupa el muelle del Reloj en la isla de la Cité. Durante *el Terror* se lo conoció como la antecámara de la muerte.

Sade utilizaba su nueva posición como orador político para articular una *filosofía del estado revolucionario*, que era, por su naturaleza, antitética de la religión y de la moral y, por lo tanto, dedicada a la promoción de la pasión como virtud cívica. Sade formularía esta idea de forma más completa dos años más tarde. Por el momento, sin embargo, estaba demasiado involucrado en la política para darse cuenta de que había cometido un grave error. El discurso de Sade anunciando que "el hombre está finalmente iluminado" fue una expresión descarada de su ateísmo, pero, para su desgracia, se produjo menos de una semana antes de que Robespierre decidiera poner fin a la campaña anticristiana el 21 de noviembre. Sade volvió a ser considerado *persona non grata*, y una vez más, el 18 Frimario* del año II (es decir, el 8 de diciembre de 1793) fue detenido. Esta vez fue llevado a un antiguo convento de las *Filles des Madeleine*, e internado, –puesto que todas las celdas estaban ocupadas–, en la letrina de la prisión, donde Sade pasaría las siguientes seis semanas. Sade aprendería que la justicia revolucionaria era mucho más draconiana que la que soportó en la Bastilla a manos del *Ancient Régime*. Arrojado a la prisión con la flor y nata de la sociedad aristocrática, Sade habló de literatura y de política mientras esperaba su ejecución. El 8 de enero, se enteró de que su editor Girouard había sido guillotinado.

Una semana más tarde, Mary Wollstonecraft, en el segundo trimestre de su embarazo y cansada de esperar que Imlay regresara a París, decidió ir a visitarlo a Le Havre, donde el estadounidense se alojaba mientras hacía sus negocios. Mary había pasado el otoño analizando su relación a través de la correspondencia y la conclusión era poco esperanzadora. "Últimamente siempre nos estamos separando", escribió en septiembre, "¡Crac! –¡crac!– y te vas. Este chiste lleva el tono cetrino del pensamiento; porque, aunque empecé a escribir alegremente, algunas lágrimas de melancolía se han acumulado en mis ojos y ahí permanecen, mientras un resplandor de ternura en mi corazón me susurra que eres una de las mejores criaturas del mundo".[12] El corazón de Wollstonecraft, por muy tierno que fuera, competía con su mente, cuyo veredicto sobre Imlay, incluso en esta etapa temprana del juego, era uniformemente negativo. "He descubierto que tengo más mente que tú en un aspecto," escribió en la misma carta, "porque puedo, sin ningún esfuerzo violento de la razón, encontrar alimento para el amor en el mismo objeto, mucho más tiempo que tú. El camino hacia mis sentidos es a través de mi corazón; pero, ¡perdóname! Creo que hay a veces un camino más corto hacia el tuyo".[13]

* Tercer mes del calendario republicano francés entre noviembre y diciembre.

El 27 de marzo de 1794 Sade fue trasladado de nuevo a otra prisión, esta vez a Picpus, que también contaba con una clientela aristocrática, incluida la esposa del Duque de Orleáns, uno de los aristócratas que fomentó la revolución, conocido como "Felipe Igualdad", hasta que sucumbió a los excesos de la revolución. El 26 de julio de 1794, Fouquier-Tinville, el famoso verdugo durante el Terror, emitió un acta de acusación contra Sade imputándole mantener "inteligencia y correspondencia con los enemigos de la república" y de ser un "vil satélite" de la conspiración del "ciudadano Capeto" para derrotar a la revolución. El castigo fue la condena a muerte, y al día siguiente los acusados fueron llevados al patíbulo. Sin embargo, cuando llegaron, Sade ya no estaba entre ellos. El alguacil no pudo encontrarlo cuando llegó a su celda para llevarlo al patíbulo. Los veintisiete prisioneros restantes casi se salvaron a causa de la repugnancia pública que había provocado *el Terror** que le pondría punto final al día siguiente, cuando el propio Robespierre perdió la cabeza, pero no del todo. Sade fue finalmente liberado el 15 de octubre, y para entonces la revuelta contra Robespierre conocida como la "Reacción Termidoriana" estaba en pleno apogeo. Sade volvió a ser un hombre libre, aunque al tener que pagar por los 312 días de prisión, se encontraba de nuevo muy endeudado.

En junio de 1794, en pleno Gran Terror, ante un corresponsal que esperaba que Godwin se mostraría crítico de la Revolución francesa pues ya había mostrado su verdadero (y sangriento) rostro, el autor de *Justicia Política* respondió defendiendo a Robespierre como "un eminente benefactor de la humanidad".[14] En agosto de 1794, con Robespierre en la tumba y la reacción ganando terreno, Imlay regresó a París desde Londres para ver qué ocurría. Allí se encontró con Mary, quien sola había dado a luz a la hija de ambos el 14 de mayo. Mary llamó a la niña Frances en honor a una amiga de la infancia, o "Fanny" para abreviar, y le dijo a Ruth Barlow que, a pesar de sus primeros escritos en contra, encontraba "un gran placer en ser madre". También estaba agradecida por "la constante ternura de mi más afectuosa compañera", considerando el "nuevo vínculo" como una bendición. Sin embargo, Imlay tenía otra opinión cuando se trataba de lazos matrimoniales, nuevos o de otra índole, y poco después de su llegada a París, regresó a Londres, haciendo promesas de que enviaría a buscar a Mary y al bebé en unos meses.

---

* El Terror (*la Terreur*) tuvo lugar entre 1793 y 1794. Algunos consideran que comenzó en junio de 1793, cuando los jacobinos se hacen con el poder en la Convención Nacional; otros dan como fecha el 5 de septiembre de 1793, cuando la Convención anuncia la necesidad de instaurar un régimen de terror. Las estimaciones más realistas hablan de entre 35.000 y 40.000 muertos, la mayoría condenados sin juicio y, muchísimos, por meras sospechas.

Lo que siguió fue el período más sombrío de la vida de Mary, un tiempo que correspondió con uno de los inviernos más brutalmente fríos de la época. Abandonada en París en la penuria y el frío, Mary se consoló nuevamente analizando su relación con Imlay en sus cartas. No son cartas que podamos imaginar que Imlay se alegraría de recibir. En el centro de esas epístolas estaba la creciente convicción de que Imlay era indiferente tanto a Mary como a su hija. Ella le había entregado su corazón, y él simplemente la había utilizado por una conveniencia circunstancial. La relación se mantuvo durante el verano de 1793 y había terminado cuando Mary anunció que estaba embarazada, que fue cuando comenzó en serio para ella. La afirmación anterior de Mary de que nadie debía ser obligado a permanecer en una relación en la que el afecto mutuo había cesado, entonces parecía absurda y poco realista a la luz del hijo que había nacido fruto de esa relación. Al desaparecer Imlay de la escena, Mary debió asumir la carga ella sola. Mientras tanto, Godwin estaba preparando una segunda edición de su *Justicia Política*, esta vez con una sección ampliada sobre el matrimonio. La infidelidad, escribió, es repugnante sólo cuando se la oculta. Era el tipo de cosa que a Imlay le habría gustado escuchar, pero ya no era verosímil para Mary Wollstonecraft, quien pasaba sus horas escribiendo cartas que esperaba despertarían la conciencia adormecida de Imlay.

"Si tu conciencia despierta alguna vez", escribió a Imlay, "el remordimiento encontrará su camino hacia tu corazón; y, en medio de tus negocios y el placer sensual, me presentaré ante ti como la víctima de tu desviación de la rectitud".[15] Un biógrafo afirma que María, asumiendo el personaje fantasmal de Banquo* "provoca una leve irritación en el lector", pero una referencia literaria más apropiada a este respecto sería el monstruo en *Frankenstein,*** quien anuncia a su creador: "Estaré contigo en tu noche de bodas", cuando éste se niega a crearle una pareja. La conciencia, en otras palabras, está destinada a arruinar el placer sexual. La referencia es especialmente oportuna porque *Frankenstein* fue escrita por la segunda hija de Mary Wollstonecraft, la hija que nunca llegó a ver, quien había estado releyendo las cartas de su madre a Imlay cuando escribió aquel libro.

El monstruo, en este contexto, siempre representa y articula las percepciones que la autora encuentra difícil de admitir para sí misma, y en esta fase de su vida, Mary Wollstonecraft empezaba a comprender que la

---

* Amigo y víctima de Macbeth en la obra de Shakespeare.

** *Frankesntein o el moderno Prometeo*, 1818, novela gótica romántica de ciencia ficción de Mary Shelley.

filosofía revolucionaria fracasaba al entraba en contacto con la vida. No sólo no explicaba nada, sino que hacía que los que la abrazaban fueran incapaces de entender lo que sucedía a su alrededor. Los dejaba ciegos porque era una especie de lujuria, y *la lujuria oscurece la mente*. La nueva filosofía, Mary Wollstonecraft estaba aprendiendo en la costosa escuela de la experiencia, era simplemente una forma de racionalización. "No tengo ningún criterio de moralidad", escribió a Imlay, "y he pensado en vano, si la sensación que te llevó a seguir un tobillo [sic] o un paso, es el fundamento sagrado de los principios o del afecto. El mío ha sido de una naturaleza muy diferente, o no habría soportado el embate de tu sarcasmo. El sentimiento en mí sigue siendo sagrado. Si hay alguna parte de mí que sobrevivirá al sentido de mis desgracias, es la pureza de mis afectos. La impetuosidad de tus sentidos, puede haberte llevado a llamar al mero deseo animal, la fuente de los principios".[17]

La moral para Imlay era simplemente un deseo racionalizado. Aquellos que aceptaban esa creencia y actuaban en base a ella eran, como diría la Ilustración, *máquinas*, que es lo que el marqués de Sade y de La Mettrie habían dicho todo el tiempo. Sólo después de dar a luz, Mary pudo ver la sexualidad en términos distintos a los considerandos mecánicos y provechosos. De nuevo escribe a Imlay y trata de exponer una filosofía que resulta la antítesis de lo que ella afirmaba creer en cuanto revolucionaria sexual inglesa:

> El impulso de los sentidos, las pasiones, si se quiere, y las conclusiones de la razón, congregan a los hombres; pero la imaginación es el verdadero fuego, robado al Cielo, para animar esta fría criatura de arcilla, produciendo todas esas finas simpatías que conducen al éxtasis, haciendo sociales a los hombres al expandir sus corazones en lugar de dejarles el tiempo libre para calcular cuántas comodidades les ofrece la sociedad.[18]

Una vez más tenemos una imagen que reaparecerá en *Frankenstein*, cuyo subtítulo, "El moderno Prometeo", anunciaba la electricidad como el fuego robado del cielo. A diferencia de Benjamin Franklin* y de los *philosophes*, quienes admiraban los experimentos del estadounidense, Wollstonecraft intenta siempre infundir en las imágenes de la Ilustración el patrimonio moral de Occidente, que ellas habían sido creadas para reemplazar. En lugar de utilizar términos newtonianos como *fuerza* para racionalizar la inmoralidad –en definitiva, el proyecto de la Ilustración– Wollstonecraft siempre se esfuerza por rehumanizar el deseo conectándolo con el

* 1706-1790: científico masón revolucionario estadounidense, considerado uno de los padres fundadores de EE.UU.

corazón. Sus quejas sobre los hombres en general, y sobre Imlay en particular, dan a sus escritos el tono del feminismo contemporáneo, aunque la idea central de su argumento es la contraria. "Ya sabes mi opinión sobre los hombres en general", escribe en esa línea de pensamiento, "sabes que los considero tiranos sistemáticos, y que es la cosa más rara del mundo encontrarse con un hombre con la suficiente delicadeza de sentimientos como para gobernar el deseo".[19] Los hombres son tiranos, en otras palabras, porque no pueden gobernar el deseo. Sus apetitos los gobiernan. La psicología que Wollstonecraft aplica en su diatriba contra los hombres, al igual que su diatriba contra Burke, se basa tanto en la moral como en la psicología tradicional. La razón está destinada a someter la pasión, y al someterla la hace útil para los emprendimientos humanos, del mismo modo que un hombre puede domar un caballo o domesticar un perro o confinar el fuego en la chimenea. Aquellos que no logran hacer esto no son más que un simulacro galvanizado de seres humanos. También son *monstruos*, tal como su hija lo expondrá en *Frankenstein*. "¿Siempre voy a ser zarandeada así?" le pregunta a Imlay, "¿nunca encontraré un refugio en el que pueda estar contenta? ¿Cómo puedes amar el estar yéndote continuamente, recalando, por decirlo así, en un mundo nuevo tras otro –¡frío y extraño!– cada dos días? ¿Por qué no te apegas a tiernas emociones como la idea del hogar, que incluso ahora está nublando mis ojos? Esto solo ya es afecto; todo lo demás es solamente humanidad electrizada por una adhesión circunstancial".[20]

De nuevo se repite la imagen de la electricidad, ahora a medio camino entre su primera aparición en manos de Ben Franklin, el científico revolucionario, y su expresión final como el monstruo creado por el doctor Frankenstein. Cuanto más medita ella sobre Imlay y su comportamiento, más lo percibe como un hombre típico y, al mismo tiempo, como un fracaso humano, un hombre cuyas pasiones desenfrenadas lo han deshumanizado hasta convertirlo en una caricatura de lo que realmente podría haber sido:

> Siempre consideraré como una de las más graves desgracias de mi vida el no haberte conocido antes de que la saciedad embotara tus sentidos, hasta el hastío que cierra todas las tiernas vías del sentimiento y del afecto que conducen a tu corazón compasivo. Tienes un corazón, amigo mío y, sin embargo, apremiado por la impetuosidad de sentimientos inferiores, has buscado en vulgares excesos aquella gratificación que sólo el corazón puede otorgar.[21]

Si hay una alquimia que aquí opera, sin duda se basa en la psicología tradicional de Occidente. El apetito debe ser domado por la razón antes de que pueda ser transformado en amor:

> El común de los hombres, lo sé, con fuertes apetitos sanos y vulgares, debe tener variedad para desterrar el tedio [*ennui* en el original], porque la imaginación nunca presta su varita mágica para convertir el apetito en un amor cimentado por la razón acorde. ¡Ah! amigo mío, tú no conoces el inefable deleite, el exquisito placer, que surge de la unanimidad del afecto y del deseo, cuando toda el alma y los sentidos se abandonan a una imaginación viva, que hace que toda emoción sea delicada y arrobadora. Sí; son emociones sobre las que la saciedad no tiene ningún poder, y cuyo recuerdo, incluso la decepción, no puede desencantar; pero no existen sin la abnegación. Estas emociones, más o menos fuertes, me parecen la característica distintiva del genio, el fundamento del buen gusto, y de aquella exquisita afición por las bellezas de la naturaleza, de las que el rebaño común de los comilones y de los bebedores y de los *engendradores de niños*, ciertamente no tienen ni idea.[22]

Aunque no lo sabía en aquel momento –todavía haría un libro más– Wollstonecraft estaba al final de su carrera de escritora. Esto era así porque su vida se vería truncada, pero también lo fue por razones más sutiles. Wollstonecraft, como resultado de haber sido tratada tan miserablemente por Imlay, entonces llegó a creer en una psicología que era la antítesis de la que se necesitaba para producir la revolución. La Revolución francesa había proporcionado el escenario para todas las psicologías progresistas que seguirían. Esas psicologías se convertirían, en efecto, en parábolas de la revolución, según las cuales las pasiones (los campesinos)* derrocarían al rey (la razón) en su camino para establecer el Cielo en la Tierra.** Según esta psicología, el único mal es la represión, y cualquier medida que combata la represión será legítima. Lo mismo se aplica a las medidas adoptadas contra los agentes de la represión, que se podía esperar sufrirían el mismo destino que los sacerdotes católicos a manos de la turba revolucionaria. Wollstonecraft en sus cartas propuso una psicología que contradecía su política. La pasión es destructiva cuando no está domada por la razón. Sin control, las pasiones destruyen no sólo a las personas, sino también a las *polis* en una vorágine de apetitos contradictorios, tal como ella vio que aconteció en París. Pero, sobre todo, la pasión destruye la mente de quien adopta su autogratificación como el bien supremo:

> Pero ¿no es posible acaso que la *pasión* obnubile tu razón, tanto como la mía?, ¿y no deberías dudar, si esos principios son tan "elevados", como tú los llamas, que sólo conducen a tu propia gratificación? En otras palabras, ¿si es justo o no no tener algún principio de acción, más que el de seguir las

* Siguiendo a Platón en su analogía entre las partes del alma y las clases en la sociedad.

** El designio utópico de todos los revolucionarios.

propias inclinaciones, pisoteando los afectos que has fomentado y las expectativas que has despertado?[23]

El verdadero peligro es que la razón se extinga en su intento de racionalizar los placeres. La mente extinguirá la razón en su intento de ahogar la culpa que sigue inexorablemente a la puesta en acto de esos deseos. "¡Cuidado con los engaños de la pasión!", le dice a Imlay. "No siempre desterrarás de tu mente aquello que has obrado innoblemente, y que has condescendido a ocultar para disimular una conducta inexcusable. La verdad y los principios ¿requieren tales sacrificios?[24] Dadas las conclusiones a las que tuvo que llegar como resultado de su relación con Imlay, no está claro que pudiera seguir escribiendo sin ofender a las personas que eran sus más ávidos lectores. No podía contar la historia de la revolución favorablemente sin violar su propia integridad y lo que había aprendido del trato de Imlay hacia ella, pero tampoco podía contar la historia de manera desfavorable sin alienar a su editor y a los lectores revolucionarios que lo apoyaban. Así, pues, empezó a buscar formas más drásticas de lidiar con el dolor.

En abril de 1795, Wollstonecraft regresó a Londres con su hija. Imlay no sólo le pidió que volviera, sino que envió a su criado para que la acompañara en el viaje. Si Wollstonecraft tenía alguna ilusión de que su regreso a Londres significaba un regreso al afecto y al hogar de Imlay, esas esperanzas se hicieron trizas casi inmediatamente cuando descubrió que Imlay se había mudado con una "joven actriz", como dijo Godwin, "de una compañía de actores ambulantes". Quizás recordando su intento de un *ménage à trois* con Mr. y Mrs. Fuseli, Wollstonecraft llegó a proponer que, tanto la actriz como ella, compartieran a Imlay, porque eso al menos daría a su hija un padre, pero cuando incluso esa atrevida propuesta fue rechazada por Imlay, decidió que la muerte era la única solución a su sufrimiento.

En octubre de 1795, incapaz ya de aceptar el sufrimiento que el egoísmo y la negligencia de Imlay le habían causado, Mary Wollstonecraft decidió ahogarse en el Támesis. Pensando que podría ser rescatada por la multitud cercana al agua en Londres, alquiló un bote y remó hasta Putney, donde después de caminar bajo la lluvia hasta que su ropa estuvo completamente empapada, se tiró al río y, en una agonía compuesta de asfixia e incertidumbre, se balanceó como un corcho, impulsada por los corsés que había criticado en la *Vindicación* de los Derechos de la Mujer. Finalmente, un par de obreros la sacaron del agua y la llevaron a una posada cercana donde revivió y decidió volver a comprometerse a vivir de nuevo.

Aproximadamente al mismo tiempo que Mary Wollstonecraft intentaba suicidarse arrojándose al Támesis, la insurrección volvía a estallar

en Francia, siendo sofocada esta vez por un joven soldado corso llamado Napoleón Bonaparte. El marqués de Sade no sabía nada de los problemas de Mary Wollstonecraft, y probablemente no le habría importado mucho de haberlo sabido, pero era consciente de que en la Vendée, la revolución tenía a su más importante enemigo doméstico. Con esto en mente, Sade volvió a la polémica y escribió el clásico razonamiento de todos los gobiernos revolucionarios, un discurso titulado *Otro esfuerzo más, franceses, si queréis convertiros en republicanos,* que finalmente se insertó, y con razón, en su opúsculo pornográfico *La filosofía en el dormitorio.* Sade, a diferencia de Wollstonecraft, no estaba aprendiendo lecciones en la cara escuela de la experiencia sexual. Había tenido hijos, pero la experiencia del nacimiento por parte del padre es abstracta en comparación con la de la madre. La diferencia principal entre Wollstonecraft y Sade -y esto reflejaba la diferencia entre Inglaterra y Francia en aquella época- radicaba en el ámbito de la moral. Wollstonecraft todavía tenía consigo una cuota suficiente del patrimonio moral de Occidente, fruto de su experiencia vivida, de modo que la psicología tradicional no carecía de sentido para ella. La decadencia de Sade, por el contrario, lo impulsó a una política en consonancia con su moral decadente.

Sin embargo, ninguno de los dos pudo ir más allá de la psicología que Occidente les había legado. Lo mejor que pudo hacer Sade fue *invertir* la visión tradicional, lo cual es la esencia de toda revolución, tanto política como sexual. "El estado de un hombre moral", escribió Sade, "es de tranquilidad y la paz; el estado de un hombre inmoral es de perpetua inquietud". Hasta aquí la cita, que bien podría haber sido tomada de la *Ciudad de Dios* de san Agustín, en lugar de su fuente real, que es *La filosofía en la alcoba* de Sade. El objetivo de Sade no es revocar lo que Agustín había dicho, sino darle una interpretación completamente distinta, y lo esencial del resto de la cita es que el *desasosiego perpetuo* "empuja" al revolucionario y lo identifica "con la insurrección necesaria en la que el republicano debe siempre mantener el gobierno del que forma parte".

Escribiendo en la época del colapso del Imperio romano, san Agustín revolucionó y puso fin a la idea de libertad en la Antigüedad al relacionarla con la moral. "Así," escribe en *La Ciudad de Dios*: "Un hombre bueno, aunque sea esclavo, es libre; pero un hombre perverso, aunque sea rey, es un esclavo. Porque no sirve a un solo hombre, sino, peor aún, a tantos amos como vicios tenga". Esta visión proporcionaría la base para la forma de control social más sofisticada conocida por el hombre, y el marqués de Sade fue el primero en formular sus principios básicos. Al igual que san Agustín, el marqués de Sade hubiera estado de acuerdo con la idea de

que la libertad es una función de la moral. Sin embargo, para el marqués de Sade, significaba lo contrario, es decir, estar dispuesto efectivamente a rechazar la *ley moral*. El proyecto de liberar al hombre de la ley moral tendría consecuencias de gran alcance, todas ellas en consonancia con la utilización del sexo como forma de control social y político, lo cual Sade propuso a los franceses en su arenga "*Otro esfuerzo más, franceses,...*".

La lógica es bastante clara: quienes procuraron liberar al hombre del orden moral se vieron obligados a imponer controles sociales tan pronto tuvieron éxito en su cometido, porque la libido liberada llevaba inevitablemente a la anarquía, tal como los acontecimientos en Francia habían demostrado. Un Estado revolucionario debe promover la inmoralidad entre sus ciudadanos si quiere fomentar el malestar perpetuo necesario para atizar la revolución. La moral significaba el advenimiento de la tranquilidad, y la tranquilidad significaba el fin del fervor revolucionario. Por lo tanto, el Estado debía promover la inmoralidad. Dada la inclinación natural y desmesurada del hombre al placer, la inmoralidad más afín a la manipulación es la sexual. Por lo tanto, el Estado revolucionario debe promover la licencia sexual si quiere seguir siendo verdaderamente revolucionario y retener el poder.

En el transcurso de doscientos años, esas técnicas se hicieron cada vez más refinadas, llegando a un mundo en el que la gente es controlada, no por la fuerza militar, sino por el hábil manejo de sus pasiones. Fue Aldous Huxley quien escribió en su prefacio a la edición de 1946 de *Un mundo feliz* que: "A medida que la libertad política y económica disminuye, la libertad sexual tiende a aumentar compensatoriamente". La afirmación de Sade está relacionada con la de Huxley: el mejor modo de hacer que los hombres no sean conscientes de su falta de libertad política es facilitar la satisfacción de sus pasiones sexuales. Tanto Agustín como Sade estarían de acuerdo en que el comportamiento moral tiene ciertas consecuencias políticas; ambos estarían de acuerdo en que el comportamiento inmoral también tiene ciertas consecuencias políticas. En lo que no estaban de acuerdo era en su visión del Estado ideal. Agustín establece las opciones fundamentales aquí también. Por un lado, está la *Ciudad de Dios*, que se funda en el amor a Dios hasta el desprecio de sí, y la *Ciudad del Hombre*, que promueve el amor propio hasta el desprecio de Dios. Sade, el apóstol del ateísmo, era claramente partidario de esta última ciudad. Dado que la *Ciudad de Dios* se funda en la exaltación del amor y del servicio como su más alto ideal, la Ciudad del Hombre, su opuesta, sólo podía basarse en la dominación, cuestión que Agustín deja clara desde el principio de la *Ciudad de Dios*. "La Ciudad Terrena", nos dice Agustín, "desea dominar

el mundo y... aunque las naciones se someten a su yugo, ella misma es dominada por su pasión de dominio".

Libido Dominandi, por dar el original latino, es la esencia del Estado revolucionario. Cuando Lever* llama a la arenga *Otro esfuerzo más, franceses...* "nada menos que una *reductio ad absurdum* de la teoría de la revolución y una burla radical de la filosofía jacobina",[25] se muestra demasiado perspicaz, más aún que el propio texto, que, evidentemente le incomoda por su franqueza. En "Otro esfuerzo más, franceses", el marqués de Sade da la justificación del Estado revolucionario, que no se distingue de la *Ciudad del Hombre*, que se basa en la gratificación de la pasión, en general, y en particular de la *libido dominandi* como su máxima expresión: "La insurrección", escribe Sade, "pensaron estos sabios legisladores, no es en absoluto una condición moral; sin embargo, tiene que ser la condición permanente de una república".[26]

El potencial de control e insurrección, sin embargo, sufre un cambio cuántico** cuando se desregula la sexualidad y se le permite actuar como estimulante de un estado de "inquietud permanente". De hecho, dado que todo régimen revolucionario se basa en la subversión de la moral, sólo puede mantenerse explotando la sexualidad de esa manera.

Sin embargo, lo que el régimen propone como libertad a la turba desenfrenada, es en realidad sólo una forma de control político. El marqués de Sade lo deja perfectamente claro: "Licurgo y Solón, plenamente convencidos de que los resultados de la inmodestia son mantener al ciudadano en un estado de *inmoralidad* [su énfasis] indispensable para la mecánica del gobierno republicano, obligaron a las jóvenes a exhibirse desnudas en el teatro".[27]

La política de Sade, como la de Weishaupt, es la tradición clásica invertida. La idea clave tanto del marqués de Sade como del Occidente cristiano es que el hombre moral está en un estado de paz; en consecuencia, puesto que no se halla en movimiento es imposible dirigirlo y controlarlo desde el exterior. La inquietud típica del activista revolucionario, su propia rebeldía contra el orden moral, que constituye la fuente de su inquietud, encierra en sí misma el germen del control, pues una vez en movimiento, el Estado sólo debe manipular los deseos del revolucionario mediante el control de sus pasiones, y así consigue manipularlo y, por lo tanto, controlarlo. Sade no tarda en sacar esta misma conclusión.

---

* Maurice Lever, 1935-2006: historiador francés de literatura, especialista en el Iluminismo y la Ilustración.

** Análogo a los saltos de energía en el campo de la física.

La *lujuria*, en otras palabras, es la fuerza que impide a la ciudadanía de la república rendirse a la inercia de la tranquilidad, la cual es fruto de la adhesión al orden moral. En este punto entramos en algo parecido a un razonamiento circular. Ambos sistemas políticos son autosuficientes. La moral lleva al orden; las pasiones desordenadas llevan a la revolución. Desde el punto de vista revolucionario, la lujuria es buena porque fomenta la inquietud del republicanismo, pero el republicanismo también es bueno porque fomenta la lujuria. En cualquier caso, lo que aquí tenemos es la racionalización del deseo como instrumento de una "liberación" y de un control simultáneos; lo que hasta ahora se consideraba patológico se ve en adelante como la norma social:

> Estamos persuadidos de que la lujuria, al ser un producto de aquellas inclinaciones, no debe ser reprimida ni legislada, sino que en, realidad, se trata de disponer los medios para que la pasión sea satisfecha pacíficamente. De ahí que debamos tomar la iniciativa para introducir orden en la esfera de estos asuntos, y establecer todas las seguridades necesarias para que, cuando la necesidad envíe al ciudadano cerca de los objetos de la lujuria, pueda entregarse a hacer con ellos todo lo que sus pasiones le pidan, pues no hay momento en la vida del hombre en que la libertad en toda su amplitud sea más importante para él.[28]

Tenemos aquí, en pocas palabras, la *justificación del entretenimiento pornográfico*, que se convertirá en la dimensión dominante de la cultura en el mundo a fines del segundo milenio. El proyecto en el fondo se refiere a disposiciones para satisfacer pacíficamente la pasión, pero con alguien que se beneficia de esa gratificación. La "*libertad*", según esta línea de pensamiento, no es la capacidad de actuar conforme a la razón, sino la habilidad para saciar una pasión ilícita, lo cual significa que en el acto mismo de alcanzar su "libertad" el hombre se convierte en esclavo de la pasión que gratifica. En breve, queda claro que la política de Sade es, en muchos sentidos, la física que él dice que es. El hombre a merced de la pasión es en muchos aspectos como una partícula sin voluntad propia, ya que la razón, especialmente la moral, es la única fuente de la capacidad del hombre para gobernarse a sí mismo. Una vez que la gratificación de la pasión se convierte en la definición de la "libertad" entonces la "libertad" se convierte en sinónimo de esclavitud, porque quien controla la pasión controla al hombre. La libertad, tal como la define Sade, se convierte en un preludio de la forma de control más insidiosa conocida por el hombre, precisamente porque se basa en la sigilosa manipulación de sus pasiones. Este fue el genio de la política de la *Ilustración,* que en realidad no es más que una física del vicio: incitar la pasión; controlar al hombre. Esta es la

doctrina esotérica de la Ilustración, que ha sido refinada durante más de 200 años a través de una trayectoria que involucra todo, desde el psicoanálisis y la publicidad hasta la pornografía y el papel que ella desempeña en la *Kulturkampf*.* Sade entiende claramente que la liberación sexual conduce al control social y ve en esta liberación y en el subsiguiente control de la pasión, la base de la revolución permanente en que se convertiría la vida en Francia una vez que los franceses "se hicieran republicanos".

"Ninguna pasión tiene mayor necesidad del más amplio horizonte de libertad que la licencia sexual", escribe Sade:

> Aquí es que al hombre le gusta mandar, ser obedecido, rodearse de esclavos que lo satisfagan; pues bien, siempre que se le niega al hombre el medio secreto por el que exhala la dosis de despotismo que la Naturaleza le infundió en las profundidades de su corazón, buscará otras salidas, se desahogará con los objetos más cercanos; perturbará al gobierno. Si queréis evitar ese peligro, permitidle un vuelo libre y refrena aquellos deseos tiránicos que, a pesar de sí, atormentan al hombre sin cesar: contento con haber podido ejercer su pequeño dominio en medio del harén de sultanas y jóvenes cuya sumisión le procuran tus buenos oficios y su dinero, se marchará apaciguado y pleno de sentimientos de adhesión a un gobierno que tan servicialmente le proporciona todos los medios para satisfacer su concupiscencia.[29]

Vemos en la expresión de principios de Sade el sistema por el cual el régimen puede aplacar a los grupos de interés sexual y mantener así su poder. Hay una serie de ironías aquí, algunas obvias, otras no. Una ironía es obvia: una vez que el hombre se libera del orden moral, queda inmediatamente sometido al despotismo de aquellos que saben cómo manipular sus deseos. *Esta es la esencia del régimen de la Ilustración*: no prohibir, sino permitir, fomentar el movimiento o la inquietud, y dirigir el flujo de esa actividad manipulando el deseo. Este es el genio político detrás de un régimen que se asienta en la publicidad, la pornografía, las encuestas de opinión y los demás instrumentos con los que se controla al hombre "liberado".

"La gente grita contra los *philosophes*", escribió Bernard Berelson, quien dirigía el *Consejo de Población* de John D. Rockefeller III,** citando a Voltaire; "están justificados, ya que, si la opinión es la Reina del Mundo, los *philosophes* gobiernan a esta reina".[30] Berelson no era en absoluto ajeno a la manipulación del deseo sexual o de la opinión pública; dirigió las en-

---

* En alemán "guerra cultural". Originariamente, nombre dado al conflicto que opuso, de un lado al canciller del Imperio alemán, Otto von Bismarck, y del otro, a la Iglesia católica y el Zentrum, partido de los católicos alemanes, entre 1871 y 1878.

** 1906-1978: filántropo estadounidense antinatalista.

cuestas de opinión sobre anticoncepción de los años '60 del siglo XX que finalmente llevaron a la despenalización de la contracepción con el fallo *Griswold vs Connecticut*. Pero a lo largo de su carrera nunca olvidó su deuda con la Ilustración en tanto antecedente intelectual de la manipulación de la opinión y el deseo. "La opinión, reina del mundo", escribe citando a Rousseau, "no está sometida al poder de los reyes; ellos mismos son sus primeros esclavos".[31]

El único problema de este sistema es que realmente no funciona. La pasión parece siempre decidida a romper el sistema, que no aspira más que a su metódica gratificación. Así, pues, los estudiantes de la escuela secundaria criados con una dieta de *laissez faire sexual* matan a tiros a sus compañeros y ninguno de los expertos puede entender por qué aquellos no se contentan con vivir una vida de consumidores sexuales. El *horror*, ya sea en el arte o en la vida, es una señal de que la Ilustración no está funcionando de acuerdo al plan. El monstruo invariablemente señala la aplicación generalizada de los ideales de la Ilustración. Cada revolución de la Ilustración tiene su propio monstruo.[32]

La liberación sexual lleva a la anarquía, el caos y el horror, y el caos conduce invariablemente a múltiples formas de control social. El régimen que promueve los intentos de domesticar la pasión sexual de la misma manera que se controló el vapor, la electricidad y el átomo, nunca puede estar seguro de que las pasiones que "liberan" no volverán para destruirlo. En lugar de una paz cimentada en la tranquilidad en el orden, el régimen revolucionario ofrece una "liberación" del orden moral seguido de caos y el control totalitario. Encontramos, pues, en Sade una perversa corroboración de la trayectoria del horror adumbrada en la epístola del apóstol Santiago. La pasión desordenada lleva al pecado, y el pecado, cuando alcanza toda su hondura, da lugar a la muerte. La trayectoria del horror es la misma tanto en la tradición clásica como en la ilustrada. La única diferencia entre Sade y Santiago es el valor que aquél adjudica a cada uno de los hitos de la misma trayectoria. Ambos admiten que la pasión sexual liberada del orden moral conduce al asesinato, al terror y a la muerte; Sade, sin embargo, se mantiene firme en su visión de estos fenómenos a través de la lente del deseo sexual, que es tan imperioso y omniabarcador que no alcanza a verlo como un mal. Resulta que el vicio, y no el interés propio, es la fuerza gravitatoria que mueve a los hombres y al mismo tiempo permite a los revolucionarios manipularlos para sus fines. Este es el gran descubrimiento de la Ilustración. Los que están atrapados en las garras de la pasión sexual, tal como atestigua Sade, saben lo poderosa que es. Fue el genio de la Ilustración hacer de esa pasión un instrumento de

control político, y ese descubrimiento fue tan ingenioso porque el vicio como forma de control es prácticamente *invisible*. Quienes están sometidos a la esclavitud de sus pasiones sólo ven lo que desean y no la esclavitud que esos deseos les inflige. La liberación sexual es la forma ideal de control porque es prácticamente invisible. El genio aquí no fue el de Sade, sino el de Adam Weishaupt, fundador de los Illuminati, y prototipo de Víctor Frankenstein. El genio de Weishaupt consiste en su uso del vicio como vehículo de subversión y control social. El genio de Sade fue sacar a la luz las implicancias y las aplicaciones políticas de los controles personales que Weishaupt forjó.

Tres meses después de su casi fatal inmersión en el Támesis, el 8 de enero de 1796, Mary Wollstonecraft, ahora reconciliada con la vida en general y con la vida de Imlay en particular, asistió a una fiesta de té ofrecida por su nueva amiga Mary Hays. También asistió William Godwin, ahora en la cima de su fama como autor de *Justicia Política* y de una novela de suspenso titulada *Las Aventuras de Caleb Williams o Las cosas como son.* Tanto Wollstonecraft como Godwin habían asistido juntos a una cena casi cinco años antes, pero las circunstancias se habían invertido. Por entonces Wollstonecraft era famosa y Godwin desconocido. Escarmentada por cinco años de dolor, Wollstonecraft esta vez no intentó monopolizar la conversación. Tal vez su adversidad había aumentado su estatura moral a los ojos de Godwin; quizás la nueva fama de Godwin generó algo similar en ella. Cualquiera haya sido la razón, comenzaron a verse más seguido. Wollstonecraft se mudó entonces a Somers Town para estar cerca de Godwin. Así, el 14 de abril de 1796, se presentó sin previo aviso en la residencia de Godwin en Chalton Street. A partir de entonces, se vieron a diario y, a mediados de agosto sus relaciones eran sexuales tanto como intelectuales. Godwin confiaba en lo que él llamaba el sistema "*chance medley*" de control de la natalidad,* que era tan eficaz como sus esquemas de mejora social, lo que implicó que Wollstonecraft pronto quedó embarazada. Como resultado, la pareja se enfrentó a un dilema. ¿Debía adherir a su filosofía sexual ilustrada y rechazar el vínculo matrimonial que Godwin caracterizaba como "el más odioso de todos los monopolios"? ¿O debían doblar la rodilla ante las convenciones sociales?

Al final, las convenciones sociales se impusieron y la pareja se casó el 29 de marzo de 1797 en la iglesia de St. Pancras, antes de que el embarazo llegara a término, pero no sin antes admitir ante sus amigos que no habían

* De oportunidad mixta o combinación fortuita; término de la legislación inglesa usado para referirse a un homicidio involuntario o culposo,

practicado lo que predicaban. Fue una admisión que tendría consecuencias de largo alcance para la siguiente generación. Para ella misma, Mary Wollstonecraft, quien ahora se comportaba menos como una feminista enojada y más como una dócil esposa. "Nunca estoy tan contenta conmigo misma", le dijo a Godwin, "como cuando te complazco".[33]

El 25 de agosto de 1797, Wollstonecraft entró en situación de parto y dio a luz a una niña, a la que llamaron Mary, el 30 de agosto. Los Godwin llamaron a una comadrona para ayudar en el parto, en parte por la modestia de Mary y en parte porque esperaban que la naturaleza seguiría su curso sin mucha interferencia. Sin embargo, cuando el útero de Mary se negó a expulsar la placenta, Godwin llamó a un obstetra, que la extrajo pieza por pieza. O al menos eso dijo. Sin embargo, Mary empezó a tener fiebre, lo que indicaba que o bien la placenta no había sido extraída por completo o que había contraído fiebre postparto durante las atenciones del médico. Godwin, pensando que todo estaba progresando como debía, se dedicó a sus tareas habituales, pero Mary empeoró y murió el 10 de septiembre.

Godwin estuvo tan angustiado que no pudo asistir al funeral el 15 de septiembre. Sin embargo, al cabo de unas semanas volvió a trabajar duro, esta vez escribiendo una memoria sobre su difunta esposa. La reputación de Mary Wollstonecraft podría haber sobrevivido al cambio de clima intelectual que se produjo cuando Inglaterra se volvió contra la Revolución francesa y el espíritu del '93 que había hecho de *Justicia Política*, un éxito de ventas, pero las memorias de Godwin impidieron que aquello ocurriera. Las memorias de Godwin describían los detalles ginecológicos del nacimiento y la posterior muerte de Mary con una especificidad que la época encontró chocante. Además, Godwin describió la aventura con Imlay, y posteriormente con él mismo en términos que garantizaban la alienación de un público lector que ya estaba dispuesto a culpar a Godwin y Wollstonecraft de la corrupción de las costumbres y de la moral inglesas. La declaración de Godwin en las *Memorias* de que "ni una sola palabra de carácter religioso salió de sus labios" mientras agonizaba, parece calculada para herir la sensibilidad de los ingleses de entonces, y lo consiguió. La *Anti-Jacobin Review* publicó una reseña de las *Memorias* resumiendo todo lo que juzgaban equivocado en ellas y en relación a las opiniones de Godwin sobre las relaciones sexuales, desde el hecho de que "inculca la promiscuidad de los sexos" hasta que su difunta esposa "se comprometió con nuestros enemigos", donde, según su constitución amorosa, ella documentó sus aventuras como una amante mantenida.

La *Anti-jacobin Review*, fundada en julio de 1798 con la ayuda de un subsidio secreto del gobierno, anunció su objetivo de exponer y destruir la

conspiración jacobina que veía en el país. En los años siguientes, la misma revista tuvo un éxito considerable en lo que se propuso. La causa de la revolución fue derrotada en la guerra de las ideas en Inglaterra, y con ella también fue derrotada la idea de la revolución sexual. Godwin ya no brillaba como el sol en el firmamento literario; por el contrario, se convirtió en un hombre odiado. Su nombre había quedado asociado al término "filosofía" que, en la mente del común, nunca se pronunciaba sin una mueca de desprecio, pues se había convertido en sinónimo de su propio nombre y del de Mary Wollstonecraft, junto con los términos ateísmo, traición, redistribución económica e inmoralidad sexual. Las *Memorias* de Godwin, que aparecieron cuando los excesos del Terror eran de dominio público en Inglaterra, crearon una reacción que barrió la noción de liberación sexual del discurso público, y los nombres de Godwin y Wollstonecraft quedaron por entonces indisolublemente ligados en la opinión pública a las teorías de la revolución que se identificaban como causa de tantas matanzas y de tantos sufrimientos en Francia. La racionalización del vicio sexual era sólo un aspecto de la agitación general en Francia. En la mentalidad inglesa, aquella murió con la Revolución en Francia en el mismo patíbulo sangriento que había confirmado que las pasiones sin control de la razón llevan inevitablemente a la muerte.

Capítulo 5

Londres, 1797

El abate Barruel y su Historia del jacobinismo

El 1 de mayo de 1797, poco más de un mes después de que Mary Wollstonecraft se casara con William Godwin y aproximadamente tres meses antes de su muerte, Edmund Burke, el hombre que fue la ocasión de su ascenso a la fama literaria, escribió una carta al abbé Augustin Barruel,* sacerdote francés emigrado, con motivo de la publicación del primer volumen de sus *Memorias para servir a la historia del jacobinismo.*** En cuanto a la amplitud y el alcance de la historia del jacobinismo de Barruel era el libro que Mary probablemente habría deseado escribir; sin embargo, estaba en las antípodas de su orientación política. Si alguna vez hubo una derrota aplastante en la batalla por la opinión pública, la obra de Barruel lo logró al terminar con las simpatías revolucionarias en Inglaterra. Menos de diez años después del sermón del reverendo Price en *Old Jewry,**** los radicales ingleses fueron expulsados del campo de la batalla política en una ignominiosa derrota, y el nombre de Godwin, su líder, se convirtió en sinónimo de vicio personal y discordia cívica, especialmente después de que escribiera las memorias de su fallecida esposa.

Poco antes de morir, Burke escribió a Barruel: "He conocido perso-

---

* 1741-1820: sacerdote jesuita francés, historiador, polemista y prolífico publicista, que había buscado refugio en Inglaterra ante la persecución revolucionaria en Francia.

** Los cuatro volúmenes de la obra se publicaron entre 1797 y 1799.

***Calle en la "city"de Londres, centro de las finanzas.

nalmente a cinco de los principales conspiradores, y puedo afirmar que, desde el año 1773, estaban ocupados en el complot que tan bien ha descripto usted en sus modalidades y en los principios que ha expuesto tan fidedignamente. De esto puedo hablar como testigo".[1] La aclamación que siguió a la publicación de la *Historia* de Barruel fue casi tan apasionada como la vehemente denuncia que recibió la memoria de Godwin sobre la fallecida Mary Wollstonecraft. Nacido en 1741, Barruel ingresó a la Compañía de Jesús en 1756 y estaba empleado como profesor en Viena en la corte del Emperador cuando recibió la noticia, en 1773, de que la orden de los jesuitas había sido suprimida. Después de pasar un tiempo como profesor en el extranjero, Barruel regresó a Francia e inmediatamente se vio envuelto en la *Kulturkampf* que desembocó en la Revolución francesa. Cuando Luis XVI subió al trono, Barruel escribió una oda en su honor de la que se vendieron 12.000 ejemplares, lo cual le valió el reconocimiento de los monárquicos y le granjeó la enemistad de los *philosophes*. En 1781, esta enemistad se profundizó con la publicación del libro de Barruel *Les Helviennes*,* su ataque al pensamiento ilustrado. Barruel se volvió luego contra el clero acomodaticio que pensaba que era posible un acuerdo con la Ilustración, y publicó *La Genese selon M. Soulavie* [El Génesis según M. Soulavie] que hizo que el abate Soulavie fuera despedido de su cargo de profesor en la Sorbona, y posteriormente llevado a un juicio, que debió tener éxito ya que todas las copias del libro de Soulavie fueron destruidas. En la misma época, Barruel se convirtió en editor del *Journal* écclesiastique, puesto desde el que siguió atacando a la revolución. En agosto de 1792, los hechos habían devenido más fuertes que las palabras. El 10 de agosto, Barruel suspendió la publicación de la revista y escapó a un escondite en París cuando estallaron las Masacres de Septiembre. Desde allí se dirigió a Normandía, de donde saldría la revuelta de la Vendée menos de un año después, y desde ahí huyó a Inglaterra a mediados de septiembre de 1792.

Los paralelismos con la vida de Mary Wollstonecraft son sorprendentes. Ambos emigraron en 1792. Wollstonecraft dejó Inglaterra y se fue a París a escribir un libro sobre la revolución, que hoy no es leído por nadie más que por los estudiosos interesados en los detalles psicológicos de la vida de Wollstonecraft. Barruel huyó salvando su vida de la misma revolución que Wollstonecraft pretendió abrazar, y emigró a Inglaterra, donde recibió el patrocinio de la familia Clifford, una de las líneas *recusantes*[**]

* *Los Helvéticos* o cartas filosóficas provinciales.

** Así se llamaba a quienes permanecían fieles a la Iglesia Católica y se negaban a participar de los

más eminentes de Inglaterra. Barruel escribió un libro que se convertiría en el texto contrarrevolucionario clásico durante los siguientes doscientos años.

En un homenaje de izquierdas al libro de Barruel y su posterior influencia, Daniel Pipes* dedica un capítulo entero a Barruel en su obra de 1997, *Conspiracy,* y, en un acto tan osado como deshonesto, trata de hacer a Barruel responsable tanto del Holocausto como del Gulag, sin mencionar que el régimen soviético fue la extensión lógica e histórica de los principios de la Revolución francesa, contra la que Barruel luchó.**

El intento de Pipes de vincular a Barruel con el régimen nazi es aún más deshonesto. Aunque admite en un momento dado que la palabra "judío" nunca aparece en las casi 2.000 páginas que componen la *Historia del jacobinismo* de Barruel, sin embargo, Pipes acusa a Barruel de antisemitismo basándose en el supuesto de que recibió una carta de un italiano llamado Simonini quien afirmaba que los judíos estaban detrás de la conspiración que provocó la revolución en Francia. Pipes afirma que Barruel "aceptó y apoyó"[2] la idea de que los judíos estaban detrás de la revolución. Luego sostiene que ello se hizo de dominio público, aunque no hay pruebas que apoyen su declaración. Pipes cita como fuente de su argumentación una oscura revista francesa, cuando en realidad recogió la idea del libro *World Revolution* de Nesta Webster, quien menciona la carta de Simonini, pero también afirma que Barruel nunca la aceptó. Eso no es difícil de entender, ya que aceptar esa tesis habría supuesto descartar la que propuso en su *Historia del jacobinismo*, que atribuía la revolución a los *philosophes*, a los masones y a los *Illuminati.*

La historia de Barruel se ganó la ira de los herederos de la Ilustración porque expuso el galimatías pseudonewtoniano con el que ellos intentaban describir la actividad humana, en términos de átomos que chocan entre sí, y volvió a situar la responsabilidad humana en primer lugar en la voluntad, tal como Agustín, su homónimo de Hipona, lo había hecho 1.500 años antes. La causa eficiente de las revoluciones ha radicado en las pasiones humanas, que, al descontrolarse, provocan estragos en la cultura. "Es innegable", escribió Barruel

---

servicios religiosos de la Iglesia de Inglaterra, no obstantes las duras y sangrientas persecuciones.

* 1949: influyente historiador y politólogo neoconservador estadounidense, descripto como un "islamófobo profesional".

** El régimen soviético fue apoyado y sostenido material e ideológicamente por los judíos dentro y fuera de Rusia, tal como el autor lo documenta abundantemente en su obra posterior, *El espíritu revolucionario de los judíos y su impacto en la Historia Mundial.*

> que la virtud debería ser, muy especialmente, el principio de las democracias más que de cualquier otra forma de gobierno, ya que las democracias son más turbulentas y viciosas, y la virtud es absolutamente necesaria para controlar las pasiones de los hombres, a fin de sofocar ese espíritu de contubernio, de anarquía y de facción inherente a la forma democrática, y asimismo mantener encadenados esa ambición y ese furor de dominio sobre el pueblo, que la debilidad de las leyes apenas puede resistir.[3]

Dado que el alma, según la tradición clásica, es el microcosmos del Estado,* la Revolución francesa fue la consecuencia lógica de la liberación de la pasión a escala nacional:

> La Revolución francesa es en su naturaleza similar a nuestras pasiones y vicios: se sabe, en general, que las desgracias sobrevienen como una consecuencia natural al satisfacerlos y quisiéramos evitar dichas consecuencias: pero se ofrece tan sólo una débil resistencia; nuestras pasiones y nuestros vicios no tardan en triunfar y el hombre se ve arrastrado por ellos.4

La derrota de Godwin en la batalla de las ideas se produjo principalmente porque la psicología tradicional que Barruel defendía como la mejor explicación de los acontecimientos políticos en Francia parecía ser cierta cuando se la comparaba con la cadena de acontecimientos que aún no había terminado. Las ideas de Godwin, tales como llamar a Robespierre un "eminente benefactor de la humanidad", parecían estallar en cuanto entraban en contacto con la realidad de los hechos.

Lo único que salvó a Godwin del eclipse total fue el hecho de que la gente mantenía su nombre en la prensa atacándolo. Uno de los ataques más significativos se produjo en junio de 1798, cuando Joseph Johnson publicó un libro anónimo titulado *Ensayo sobre el principio de población tal como afecta la mejora futura de la sociedad, con observaciones sobre las especulaciones del señor Godwin, M. Condorcet y otros escritores.* El autor era un joven y tímido pastor anglicano con labio leporino, diez años menor que Godwin, llamado Thomas Malthus (1766-1834). Malthus se opuso a la idea de Godwin sobre la perfectibilidad humana, y propuso como contraejemplo la idea de que la procreación del hombre siempre superaría el suministro de alimentos disponibles. Esto era así, según Malthus, porque los alimentos aumentaban en progresión *aritmética*, mientras que los seres humanos procreaban en proporción *geométrica.* Malthus había llegado a sus credenciales filosóficas en virtud a algo parecido a un derecho de nacimiento, en una familia que veneraba el discurso filosófico y que

* En la doctrina platónica la *polis* es un *macroanthropos* con clases sociales equivalentes a las tres partes del alma: inteligencia (rey-filósofo) y voluntad (guerreros) –vida racional–, y vida apetitiva o instintos (comerciantes, artesanos, campesinos).

había tenido como invitados en su casa a personajes como David Hume y Jean-Jacques Rousseau. La historia del desarrollo intelectual de Malthus, sin embargo, fue lo opuesto a la de Godwin. Godwin fue criado en un hogar calvinista para una carrera como clérigo, que abandonó tras entrar en contacto con la Ilustración. Malthus fue expuesto al pensamiento de la Ilustración en el hogar y se convirtió, tal vez a consecuencia de ello, en ministro en la Iglesia anglicana.

Malthus basó su argumento contra la noción de perfectibilidad moral de Godwin en dos axiomas: (1) que el alimento es necesario para la existencia del hombre y (2) "que la pasión entre los sexos es necesaria y permanecerá casi en su estado actual". Dados estos dos hechos, lo único que limitará la población al suministro de alimentos disponible es la *guerra, el hambre y la enfermedad.* Godwin, quien posteriormente conoció a Malthus en una cena ofrecida por Johnson el 14 de agosto 1798, sugirió que, si la propiedad se distribuyera más equitativamente, todos tendrían lo suficiente para vivir. Al igual que la anterior disputa entre Burke y Wollstonecraft, la controversia entre Godwin y Malthus estableció los términos de lo que se llamaría *izquierda* y *derecha* (al menos en los países de habla inglesa) durante los siguientes doscientos años. El punto de vista *liberal* era que la naturaleza humana y, por lo tanto, todas las instituciones humanas, eran completamente maleables y, en consecuencia, perfectibles. El punto de vista *conservador* era que el hombre era lo que es como resultado de inmutables leyes "de hierro" de la naturaleza, que no podían ser cambiadas. Por lo tanto, según este último punto de vista, cuantos menos arreglos hiciera el hombre, mejor irían los asuntos humanos. Según el primer punto de vista, la noción de que el hombre podía ser lo que quisiera -la idea de perfectibilidad, incluso hasta el punto de conquistar la muerte* conducía casi naturalmente a la revolución porque la única explicación del mal estaba en las restricciones arbitrarias que los poderosos imponían a la sociedad en su propio beneficio. En muchos sentidos, el debate fue una resurrección disfrazada de un debate teológico más antiguo sobre el *pecado original.* Godwin representaba una forma extrema de la posición *pelagiana*, según la cual la naturaleza se bastaba sin la gracia; mientras que Malthus representaba, a pesar de su posición como ministro anglicano, la posición *calvinista* según la cual cualquier esfuerzo para mejorar la condición del hombre es inútil debido a su depravación innata.

* La doctrina del "transhumanismo" en el siglo XXI, uno de cuyos divulgadores más promocionados es el historiador judío, ateo y materialista, Yuval Harari.

El tiempo demostraría que la cuestión crucial era la "pasión entre los sexos". Malthus argumentó a partir de números y afirmó que la actividad sexual seguía siendo, en ese nivel, una constante que se traduciría en nacimientos, de tal manera que superaría invariablemente el suministro de alimentos. Godwin argumentaba que el matrimonio tardío y las restricciones morales limitarían el tamaño de la familia. Sin embargo, Godwin se vio impedido de defender su argumento de manera efectiva a causa de la evidencia de su propia vida y de sus propios escritos, que parecían promover la promiscuidad, el divorcio, el aborto y cualquier cosa menos la templanza. Cuanto más avanzaban los dos hombres en la discusión, más se planteaba el debate en términos que nunca admitiría una solución. Malthus, como Burke antes que él, permitió que los términos de la argumentación conservadora degeneraran en la defensa de un *statu quo* completamente estático y un alegato igualmente vehemente de los privilegios económicos, si no ya de la explotación despiadada de los más débiles. Godwin, por su parte, propuso defensas cada vez más utópicas, y así, desde entonces el debate ha quedado planteado más o menos en los mismos términos.

En 1801 la teoría de Malthus ya había sido ampliamente adoptada. Dos años de malas cosechas habían llevado a una angustia generalizada. Los precios habían subido un 300% desde su nivel de 1793, y aunque los salarios también habían aumentado, los ingresos de los pobres habían disminuido drásticamente. Aliviar el hambre mediante el gasto público, según muchos contribuyentes, empeoraría la situación, y así la única respuesta era reducir aún más la demanda. En 1800 se aprobó una ley que prohibía a los panaderos la venta de pan durante las veinticuatro horas siguientes al horneado, ya que se sabía que, como el pan nuevo tenía mejor sabor, los pobres lo comían más.

Lo que ninguna de las partes podía prever entonces es lo atractiva que resultaría la *anticoncepción artificial* a ambos lados de la disputa. Cuando el libro de Malthus fue publicado, la anticoncepción era tecnológicamente inviable y moralmente repugnante, pero con el paso del tiempo y el subsiguiente y simultáneo avance de la tecnología y la erosión de la moral, pronto se reafirmaría su conveniencia como solución tecnológica que permitía a ambas partes salirse con la suya. El control de la natalidad permitió a los maltusianos concentrarse en la reducción de la fertilidad en detrimento de salarios más altos y mejores condiciones de trabajo, pero también permitió a la izquierda dar rienda suelta a sus pasiones sexuales y a sus utópicos esquemas de ingeniería social. La reconciliación que permitió la anticoncepción tendría que esperar cien años, pero finalmente quedó

simbolizada en la colaboración de Margaret Sanger y John D. Rockefeller Jr. Los dos polos del debate –liberación y control, tanto como liberación sexual y control de la población– seguirían siendo antinómicos, pero con la particularidad de que una engendraba invariablemente al otro en un ciclo interminable de liberación creciente, que se traduce en un control social cada vez más omnipresente. Una era siempre función del otro, y el anticonceptivo fue la clave de ambas. Al proporcionar tanto la liberación sexual de los *godwinianos* como el control de la población de los *maltusianos*, se facilitó la creación de un sistema político en el que la "liberación" de la restricción sexual podía ser utilizada como una forma de control. El acto sexual liberado de su capacidad procreativa fue promovido por aquellos que querían ganar dinero con su explotación. Convenciendo a los "grupos indeseables" de que debían limitar su número en lugar de buscar salarios más altos, esos grupos fueron privados de la influencia demográfica, y la protesta política fue desactivada por las aplicaciones cada vez más embriagadoras del placer sexual. Todo eso estaba muy lejos en el futuro, pero todo surgió de *la dialéctica de liberación y control* que estaba en el corazón del debate entre Godwin y Malthus.

Godwin en esta instancia tenía otras razones para pensar en el control de la natalidad y en la restricción moral. En el momento de su debate con Malthus, se había involucrado sexualmente con una tal Sra. Clairmont, con la que estaba practicando una vez más el nuevo sistema de control de la natalidad "*chance-medley*", que previsiblemente llevó al nacimiento, en octubre de 1801, de una hermanastra más, Jane o Claire o Clare, que se añadió a la "familia ensamblada" de Godwin.

El 6 de marzo de 1801, siete meses antes del nacimiento de la hermanastra de Mary Godwin, el marqués de Sade visitó a su editor, Nicholas Masse, en sus oficinas de la calle Helvétius. En 1797, el mismo año que apareció en Londres la obra magna de Barruel sobre la revolución, el marqués de Sade produjo una obra magna de otro tipo en París. Titulada *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette sa soeur,** la última incursión de Sade en la pornografía eclipsaba todo lo que había publicado hasta entonces. Sus diez volúmenes de excesos pornográficos estaban ilustrados con numerosos grabados obscenos, lo que le valió el dudoso elogio de ser "la empresa pornográfica más ambiciosa jamás montada".[5] Si Sade esperaba enriquecerse con el libro, una vez más se vio defraudado. Tres años después de su publicación, Sade vivía a duras

* *La Nueva Justina o los infortunios de la virtud*, seguida de la *Historia de Julieta, su hermana* (1797), tercera versión de la obra-

penas en la casa de un granjero, sin residencia propia y sin siquiera un conjunto de ropa para vestir. De hecho, Sade estaba tan deprimido, que el mundo lo daba por muerto. El 29 de agosto de 1799 Sade leyó su propio obituario en *L'Ami des Lois*,* que derramó pocas lágrimas por su fallecimiento, refiriéndose a él como un "escritor infame" cuyo "mero nombre... exhala un hedor cadavérico que mata la virtud e inspira el horror". "Ni el corazón más depravado", continuaba la nota, "ni la imaginación más extravagante podría concebir algo tan ofensivo a la razón, a la decencia o a la humanidad".[6]

Un año y medio después de la aparición del informe, Sade estaba con Masse, su editor, esperando recibir algunos de los derechos de su última y más ambiciosa obra pornográfica, cuando llegó la policía y se lo llevó detenido. Masse llegó a un acuerdo con la policía al revelar la ubicación del almacén donde se guardaban los ejemplares de *Juliette* y fue liberado en 24 horas. Sade fue trasladado a una cárcel conocida como la "Ratonera" y se le dejó cociéndose en sus propios jugos (y de otras personas) en una celda a cuatro metros bajo tierra. Sade había caído en la trampa que Masse y la policía le tendieron, que, según Lever, sospechaban que Sade era el autor de *Zoloe*, una sátira de Napoleón. Dos años después de su arresto, y tras pasar de un calabozo a otro, Sade acabó en Charenton, el famoso manicomio. Fue allí, bajo la dirección del exsacerdote François Simonet de Coulmier, que revitalizó el hospital y lo convirtió, durante un tiempo, en el centro social de la alta sociedad parisina. Sade se hizo finalmente un nombre como nuevo "director artístico" del teatro del manicomio. Coulmier no sólo organizó las representaciones, sino que participó con Sade y los reclusos en la representación de las obras. Teniendo en cuenta que Sade estuvo a punto de morir de hambre y frío durante el invierno de 1800-1801, las cosas podrían haber sido peores, sobre todo porque la amante de Sade, Constance Quesnet, pudo instalarse con él en agosto de 1804 y ocupar la habitación contigua a la suya, donde se hizo pasar por su hija ilegítima.

Hubo una tensión con las autoridades civiles, que estaban autorizadas a registrar periódicamente su habitación y a confiscar cualquier material obsceno que encontraran. Estas mismas autoridades también insistieron en que Sade fuera confinado en el recinto del manicomio, pero Coulmier fue poco estricto en la aplicación de esa norma, permitiendo que Sade asistiera a la misa de la iglesia parroquial de Sainte-Maurice el domingo de Pascua de 1805, donde el apóstol del ateísmo entregó el pan de la comunión y recogió la colecta.

* Periódico revolucionario jacobino.

Sade no escribió las obras de teatro que se representaron en Charenton, como dijo Peter Weiss en su musical de los años 1960 *Marat/Sade*, pero sí actuó en ellas, y su presencia como director del teatro, aunque no se anunciaba, fue sin duda uno de los atractivos que movilizó a la alta sociedad de París para verlas. Las representaciones no se hacían entre rejas, como en *Marat/Sade*, ni los internos del manicomio interpretaban los papeles principales, que eran actores y actrices profesionales de la escena parisina. Una de esas actrices, una tal *Mlle. Flore*, describió a Sade como "una especie de rareza, como una de esas criaturas monstruosas que se exhiben en jaulas", lo que indica que el propio Sade, así como los efectos terapéuticos del teatro en los locos, era una de las atracciones de Charenton. Sade, en ese momento de su vida, conservaba la obesidad que había adquirido mientras estaba preso en la Bastilla. Su rostro, según Flore, "era el emblema de su mente y de su carácter", lo que es otra forma de decir que no era bien parecido. Auguste Delaboueisse-Rochefort, quien lo vio interpretar el papel principal en *L'Impertinent* de Desmahis, lo describió como "muy grande, muy gordo, muy frío, muy pesado, una gran masa, un hombre vulgar, cuya cabeza impresionaba como una ruina vergonzosa". La señorita Flore describe a Sade como "el autor de varios libros que no se pueden nombrar y cuyos títulos son un insulto al buen gusto y a la moral, lo que espero les haga pensar que efectivamente no los he leído".[8]

El relato de la señorita Flore tiene, por supuesto, un costado inquietante. Además de darnos información sobre la apariencia de Sade, también da algunos indicios de que su influencia se extendía a través de la circulación clandestina de sus escritos. Esta influencia continuará hasta bien entrado el siglo XX. Sade fue el héroe de Guillaume Apollinaire* y de los surrealistas de los años 1920, quienes adoptaron sus prácticas sexuales, especialmente la sodomía, en su honor. Pero la evidencia indica que los escritos de Sade ya habían atraído, durante su vida, a personas que querían realizar sus fantasías. El 5 de junio de 1807, el inspector Dubois registró la celda de Sade en busca de material obsceno y descubrió "muchos papeles e instrumentos del más repugnante libertinaje".[9] Evidentemente, el marqués de Sade seguía con el vicio de sus prácticas masturbatorias que había adquirido durante su encarcelamiento en la Bastilla. Después de descubrir que Constance Quesnet era la amante de Sade, Dubois registró también su habitación y halló una obra titulada *Les Entretiens du chateau de Florbelle*,

* Wilhelm Albert Włodzimierz Apolinary de Kostrowicki, Roma, 1880-París, 1918: poeta y crítico de arte naturalizado francés de ascendencia bielorruso-polaca nacido en Italia; dio nombre al "*surrealismo*".

obra que Dubois describió como "repugnante de leer. Al parecer, Sade pretendía superar en ella los horrores de *Justine* y de *Juliette*".[10]

Sin embargo, más inquietante aún resulta la parte del informe de Dubois que mencionaba las cartas que Sade había estado recibiendo:

> hay varias escritas por una sola mano que prueban que tiene discípulos tan horripilantes como el maestro. El escritor describe escenas de libertinaje que han ocurrido recientemente y se jacta de haber administrado pociones que producen una apariencia de muerte de varias horas en mujeres que entonces fueron utilizadas de todas las maneras posibles, torturadas y obligadas a beber tres enormes botellas de sangre. Espero descubrir al autor de estas cartas y de estos crímenes. Tengo razones para creer que no eludirá las búsquedas que he ordenado.[11]

Nadie sabe si este devoto de Sade fue llevado ante la justicia. Lo que sí se sabe es que los escritos del marqués de Sade se convirtieron en clásicos en la clandestinidad durante el siglo XIX y que fueron leídos por figuras tan conocidas como Byron y Swinburne. Una vez liberadas en el torrente sanguíneo de la cultura, esas toxinas circularían con sorprendente rapidez, creando, tal como sucede habitualmente con la pornografía, una sensación de posibilidades donde antes no las había.

Pero la reacción inmediata de la época, tanto en Francia como en Inglaterra, fue la repugnancia. Esquirol, por entonces jefe del *Salpetrière*,* denunció las representaciones teatrales en Charenton como "una mentira", sin beneficios terapéuticos. "Los locos que asistían a estas representaciones", continuó, "atraían la atención y la curiosidad de un público frívolo, poco serio y a veces mezquino. Las actitudes curiosas de estos individuos desafortunados generaban la risa burlona y la piedad insultante del público. ¿Qué más hacía falta para herir el orgullo y la sensibilidad de estas pobres almas, o para desconcertar la inteligencia y la razón de los pocos que conservaban la capacidad de estar atentos?".[12]

En enero de 1812, cuando esa carta se añadió al abultado expediente de Charenton en el Ministerio de Sanidad, Napoleón iba camino a la derrota a manos de los rusos, cuyos cosacos pronto violarían y saquearían en suelo francés. Con la derrota de Napoleón (el hombre que encarnaba los ideales revolucionarios en su fase terminal), las potencias conservadoras de Europa, con Inglaterra y Austria a la cabeza, pusieron fin a la era de la revolución –al menos por el momento. Y con el fin de la revolución llegó también el final de la revolución sexual –de nuevo, por el momento. El 6

* *Hôpital de la Pitié-Salpêtrière*, hospital público mandado construir por Luis XIV para atención de los pobres de París.

de mayo de 1813, el Ministerio de Sanidad ordenó la suspensión de los bailes y conciertos que se daban en el hospital de Charenton.

El 14 de abril de 1814 Napoleón abdicó en el palacio de Fountainebleau, y el 3 de mayo la monarquía borbónica fue restaurada cuando el rey Luis XVIII regresó triunfalmente a París, la ciudad donde su abuelo había sido ejecutado veintiún años antes. El gobierno de Luis XVIII ya no necesitaba de un director de Charenton, que era a la vez un clérigo expulsado del sacerdocio y un antiguo revolucionario. Tampoco se necesitaban sus dudosos experimentos en psicodrama. La revolución había proporcionado suficiente psicodrama para toda la vida. De modo que Coulmier fue despedido, y antes de que terminara el año Sade ya había muerto. En su testamento, el *Divino Marqués* había especificado que no quería ningún monumento, por lo que fue enterrado, según sus deseos, en un bosquecillo de árboles que rápidamente borraron su tumba. Su monumento fueron sus escritos, y ellos, como ya hemos indicado, sobrevivirían a la restauración política, que vio la revolución y sus *secuelas* sexuales como un mal sueño.

El 7 de agosto de 1814, cuatro meses antes de la muerte de Sade, el papa Pío VII publicó un bula titulada *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, [La solicitud de todas las Iglesias] que restauraba la Compañía de Jesús como orden religiosa en la Iglesia Católica. El 18 de octubre de 1815 el abate Barruel fue readmitido en los jesuitas. Al igual que las obras del marqués de Sade, las *Memorias que ilustran la historia del jacobinismo* de Barruel, aunque de manera diferente, tendrían una enorme influencia póstuma. Barruel, a diferencia de lo que decían sus detractores, se convenció de que la influencia del filósofo prusiano Immanuel Kant era tan perniciosa como la de sus colegas más sanguinarios en Francia y dedicó los últimos cinco años de su vida a escribir un libro sobre Kant, un manuscrito que inexplicablemente quemó antes de poder publicarlo. Barruel murió el 20 de octubre 1820, con la seguridad de que los jesuitas habían sido restaurados y de que la revolución había terminado. La revolución sexual también había concluido, pero todavía habría un acto final espectacular que reuniría todos sus hilos sueltos en una mano antes de que expirara por obra de sus propios y miserables excesos. Barruel, el implacable enemigo de la revolución, se habría sorprendido y desconcertado al saber que su *opus magnum* fue uno de aquellos hilos.

Capítulo 6

Londres, 1812

Percy Bysshe Shelley, enemigo del matrimonio y la vida doméstica

El 1 de enero de 1812, William Godwin recibió una carta de un joven aristócrata llamado Percy Bysshe Shelley.* Shelley había sido expulsado de Cambridge por escribir un panfleto anónimo sobre el ateísmo, y ahora estaba interesado en investigar por qué la Revolución francesa había fracasado. Shelley había leído *Justicia política* y quería discutirlo con Godwin. "Hace ya más de dos años que vi por primera vez su inestimable libro sobre la *Justicia Política*", escribió Shelley. "Esa obra abrió a mi mente puntos de vista frescos y más amplios; influyó materialmente en mi carácter, y con su lectura me descubrí un hombre más sabio y mejor... a usted, como orientador y formador de mi mente, debo mirarlo siempre con verdadero respeto y veneración".[1]

A esta altura, Godwin estaba prácticamente olvidado. La única vez que se mencionó su nombre fue para denunciar uno u otro de los efectos deletéreos del jacobinismo en el carácter de Inglaterra, que ya estaba preparada para el enfrentamiento final con el Imperio jacobino y su emperador Napoleón. Godwin, como resultado, se encontraba en una situación de estrechez financiera permanente, por lo que podemos imaginarlo al recibir esa carta, no sólo halagado por la atención de la generación más

* Inglaterra, 1792-Italia, 1822: escritor, miembro de la segunda generación de poetas románticos ingleses reunidos en la llamada *escuela Cockney*.

joven sino también complacido por la perspectiva de algún patrocinio financiero.

Shelley, por su parte, había establecido una trayectoria sexual en este punto similar a la de su maestro. Leyendo a Godwin como un adolescente impresionable, Shelley denunció la institución del matrimonio en una carta a una de sus admiradoras como "un mal de inmensa y extensa magnitud".[2] Sin embargo, como adolescente, Shelley era tan lujurioso como impresionable, y después de caer bajo el hechizo de Harriet Westbrook, amiga de dieciséis años de edad de sus hermanas, quien se rehusaba a cumplir los planes de amor libre de Shelley, este decidió, como su mentor Godwin, dejar de lado los principios en favor de la gratificación sexual y casarse de todos modos.

Cuando Shelley llegó finalmente a la puerta de Godwin, fue como si el Espíritu del año 1793 se hubiera encarnado en el cuerpo de este joven aristócrata de aspecto frágil y juvenil. A mediados de la década de 1790, lo que ocurrió en Francia parecía un preludio de lo que iba a suceder en Inglaterra. Siguiendo los pasos del *Terror* en Francia, el 29 de octubre de 1795, el carruaje del rey fue atacado por una turba el día de la apertura del Parlamento, provocando una herida fatal a uno de sus lacayos. El resultado fue, por un lado, una sensación de alarma, la expectativa de que la revolución estaba para ser exportada tanto a Inglaterra como a toda Europa, y por otro, la determinación del gobierno de suprimir la sedición tanto en los hechos como en las ideas. La filosofía, resucitada tan recientemente para el público lector inglés por William Godwin, el padre de Mary, se había convertido en un término de oprobio, similar al vocablo *philosophe* utilizado por Barruel. "Filosofía", como dijo un biógrafo "significaba William Godwin y Mary Wollstonecraft, ateísmo, traición, redistribución económica e inmoralidad sexual".[3]

Shelley había leído todos los documentos revolucionarios clásicos que emanaban de Francia. Así, estaba familiarizado con el papel que jugó la electricidad en la política revolucionaria, especialmente tal como la introdujo el embajador de los Estados Unidos en Francia, Benjamín Franklin. El tema iba a adquirir un nuevo significado en la descripción que su futura segunda esposa* hizo de Percy Shelley como el engendrador del monstruo, en su novela *Frankenstein*. Shelley, al igual que Víctor Frankenstein, era un "moderno Prometeo" que liberaría a los esclavos mediante una revolución de base científica. Como en su poema "*Oda al viento del oes-*

* Mary Shelley, hija de Godwin y Mary Wollstonecraft.

te", Percy Shelley incorporó el *élan vital* *mágico en su cuerpo como una forma de transformarse en algo divino, sobrehumano, preternatural, tal como lo relató su compañero de Oxford, Thomas Jefferson Hogg:

> A continuación, procedió, con mucho afán y entusiasmo, a mostrarme los diversos instrumentos, especialmente el aparato eléctrico, haciendo girar la manivela con gran rapidez, de modo que las chispas salían disparadas fieras y crepitantes; y así, erguido sobre el taburete, con pies de cristal, me rogó que hiciera funcionar la máquina hasta que se llenó del líquido, de modo que los rulos largos y salvajes de su cabellera se erizaron y se pusieron de punta. Después cargó una potente batería de varios frascos grandes, trabajando con gran energía y perorando con vehemencia creciente sobre los maravillosos poderes de la electricidad, de los truenos y los relámpagos; describiendo una cometa eléctrica que había hecho en su casa, y de la que se desprendía otra y una enorme, o más bien, una combinación de muchas cometas, que atraería desde el cielo un inmenso volumen de electricidad, toda la munición de una poderosa tormenta eléctrica; y esto dirigido a algún punto produciría los resultados más estupendos.[4]

Los experimentos de Shelley tienen una cierta ingenuidad conmovedora, un poco como la del niño que juega con retortas y tubos de ensayo camino a inventar la cura de alguna temible enfermedad. Pero también había un lado siniestro en lo que estaba haciendo, una voluntad de experimentar con seres humanos, con él mismo y con sus hermanas, que denotaba una actitud instrumental utilitaria hacia la vida humana que alcanzaría su máxima expresión en materia sexual. "Has jugado con la vida", le dijo el monstruo a Victor Frankenstein, y como bien sabía Mary Shelley, la acusación cabía también a Percy Shelley. La ciencia, desde el punto de vista de Shelley, era una forma de manipular la naturaleza para obtener lo que se quería de ella. El paso crucial dado por La Mettrie y el marqués de Sade fue la transformación del hombre en una máquina como anticipo de la manipulación humana que sobrevendría, tal como el científico manipulaba la naturaleza inanimada. Dado que el cristianismo postulaba una cierta sacralidad de la vida, se lo veía, en consecuencia, como el mayor obstáculo para la realización de los deseos prohibidos. Shelley y su círculo, por tanto, consideraban al cristianismo un enemigo. La ciencia fue un arma esencial en el arsenal que Shelley utilizó para atacar al cristianismo, la familia, el matrimonio, la propiedad y el gobierno. Shelley no era un inocente jugando a la química. *Era un mago con una agenda revolucionaria.* "¡Oh!" escribió el joven aspirante a químico,

---

* Concepto introducido por el filósofo francés Henri Bergson en 1907 en su libro *La evolución creadora*, que remite a una fuerza hipotética que causa la evolución y el desarrollo de los organismos, la cual Bergson relacionó estrechamente con la conciencia.

> ardo de impaciencia esperando el momento de la disolución del cristianismo, que me ha herido; juro en el altar del amor perjurado vengarme de la causa odiosa del efecto que *incluso ahora* apenas puedo evitar deplorar. Por cierto, creo que es en beneficio de la sociedad destruir las opiniones que *pueden* aniquilar el más querido de sus lazos... Esperemos que la herida que infligimos, aunque la daga se halle oculta, se clavará en el corazón de nuestro adversario.[5]

Terminó su carta con el grito de guerra de la Ilustración: *"Écrasez l'infâme; écrasez l'impie"*. La frase "aplastad al infame" viene de Voltaire,* quien acostumbraba terminar sus cartas con ella, a la manera de Catón el Viejo quien solía terminar sus discursos con una referencia a sus enemigos del otro lado del Mediterráneo: *"Carthago delenda est".*** Pero la referencia a la daga oculta estaba tomada directamente del relato de Barruel sobre los Illuminati, que, junto con la electricidad, se convirtieron en otra de las obsesiones de Shelley.

La electricidad, en este sentido, se convirtió en algo más que una simple fuerza que puede "animar" una maquinaria; era la fuerza que animaba el universo, y como el hombre no era más que una máquina complicada, quien controlaba la electricidad, controlaba al hombre. Las implicaciones revolucionarias se tornan inmediatamente evidentes, en particular, para quienes como Shelley habían leído la *Historia del jacobinismo* de Barruel. De hecho, Shelley tomó a Barruel perversamente como la Biblia para la revolución que él planeaba y obligó a leerla a todos sus protegidos, sobre todo a la joven Mary Godwin, quien lo leyó como parte de la educación revolucionaria que Shelley programó para ella. "Con Voltaire", escribe Barruel, "el hombre es una pura máquina".[6]

Federico el Grande, protector de Voltaire y colega *philosophe*, era de la misma opinión, pero, según Barruel, llevó toda la noción un paso más lejos hasta a su conclusión lógica: "Estoy bien convencido de que no hay doblez en mí", escribió Federico en un ataque directo a la idea de que el hombre es un cuerpo informado por un alma, "por lo tanto, me considero un solo ser. Sé que soy un animal organizado, y que piensa; de ahí que concluyo que la materia puede pensar, así como que tiene la propiedad de ser eléctrica".[7]

El programa revolucionario de Shelley era simplemente una serie de extrapolaciones de esta psicología racional, según la cual, al no existir el

---

* Los críticos, generalmente, coinciden en que el escritor francés se refería a la religión, pero más específicamente, al cristianismo.

** *"Cartago debe ser destruida"*,

alma, se convertía en realidad en una especie de física antropológica. La electricidad era la fuerza de la naturaleza que rompería las cadenas de las convenciones y liberaría al hombre. Cuanto más se convencía Shelley de que estaba en posesión de los secretos de la naturaleza, más violento era su odio a las convenciones "antinaturales" como la familia, el Estado y la religión, en particular el cristianismo: "Sin embargo, aquí juro, y si rompo mi juramento, que la Infinita Eternidad me maldiga, aquí juro que nunca perdonaré al cristianismo... Oh, cómo *desearía ser* el Anticristo, que estuviera a mi alcance aplastar al Demonio,* para arrojarlo a su infierno de origen, para que nunca se levante de nuevo".[8]

Así como la *Electricidad* produjo la luz, que disipó por su propia naturaleza la oscuridad de la superstición, la Electricidad, como fuerza suprema de la naturaleza encontró su expresión política en el *iluminismo*, la conspiración urdida por Adam Weishaupt, profesor de derecho en la Universidad de Ingolstadt, que había destronado al rey de Francia y aspiraba a hacer lo mismo con todos los demás reyes y sacerdotes de Europa.

Shelley finalmente se presentó en casa de los Godwin con su joven esposa Harriet, y la reunión fue un éxito. Para 1814, un nuevo factor complicó la relación. Shelley se había enamorado de la hija de Godwin y Mary Wollstonecraft, Mary Godwin. Durante uno de sus paseos nocturnos en Spa Fields, Shelley le explicó a Godwin que se había enamorado de su hija, quien por entonces tenía dieciséis años, la misma edad que su primera esposa cuando se casó con ella, y que tenía la intención de dejar a Harriet y vivir con Mary en Suiza, sin el beneficio del sacramento del matrimonio. Con el fin de que el acuerdo resultara más atractivo al crónicamente insolvente William Godwin, Shelley le aseguró que el dinero de uno de los muchos y ruinosos bonos *post-obit* que Shelley puso en circulación, llegaría pronto. Ese dinero cubriría el coste del viaje a Suiza, y aún quedaría algo para Godwin, a quien había estallado con su propio petardo filosófico.** Como solía ocurrir en cuestiones sexuales, Godwin se vio obligado a elegir entre sus principios filosóficos y lo que le quedaba de su sentido moral de origen como ser humano decente y padre de familia. Godwin, para su crédito, no daría su aprobación, pero esto no disuadió a Shelley, quien había estado "educando" a la joven Mary en los principios de su padre, con independencia de si éste aún creía en ellos o no. El 26 de

---

* A Cristo, al cristianismo.

** El autor aquí utiliza un conocido verso de Shakespeare en Hamlet: *"Hoist with his own petard"*: el petardo le estalló en sus propias manos, para significar, en una inversión irónica de situación o justicia poética, que Godwin había sido burlado por su propia doctrina libertina.

junio de 1814, Shelley acompañó a Mary a la tumba de su madre, donde leyeron las cartas de Wollstonecraft, y donde, tras alejar a su hermana Jane que los acompañaba, la seducción se consumó cerca de la propia tumba. Poco después, Mary aceptó fugarse, llevando a su hermanastra Jane como traductora.

Shelley se había convertido en el amante de Mary Godwin, pero también seguiría siendo como antes su autodesignado preceptor. Durante el curso de los meses siguientes, Mary leería todos los libros que habían corrompido a Shelley, y entre ellos, y de singular importancia, figuraba la *Historia del jacobinismo* de Barruel que Shelley recomendó, no porque estuviera de acuerdo con las opiniones políticas del jesuita antirrevolucionario más famoso del mundo, sino porque el libro daba el mejor relato de la conspiración iluminista que existía hasta entonces. Como parte de su propia agenda política, Shelley quería resucitar a los Illuminati.

Si el abate Barruel describió el papel de Weishaupt en la Revolución francesa con exactitud o no, no viene al caso. Fue el relato de Barruel el que se convirtió en norma para Shelley y Mary Godwin, cuando ambos lo discutieron durante su viaje de luna de miel por el Rin, pasando frente al Castillo de Frankenstein* El protagonista de la novela de Mary, Víctor Frankenstein, al igual que Weishaupt, estaba vinculado a la Universidad de Ingolstadt, pero había estudiado medicina, no derecho, pues naturalmente la medicina tenía una conexión más directa con el principio de la vida que Percy Shelley pretendía descubrir en la electricidad, y controlar mediante el iluminismo aplicado, el sistema que, según confió a Leigh Hunt,** "podría establecer la *libertad racional* sobre una base tan firme como la que hubiera sustentado los esquemas visionarios de una comunidad completamente equilibrada".[9]

Shelley estableció la conexión entre el iluminismo y su programa revolucionario-científico en una carta a Leigh Hunt, pero suprimió toda discusión al respecto con el viejo Godwin, porque era una propuesta demasiado radicalizada y estremecedora. Con Godwin, Shelley insinuó su devoción a la tradición gnóstico-maniquea del anticristianismo de forma más oblicua, utilizando la ciencia como tapadera, quizás en deferencia al hecho de que Godwin se libró por poco de ser juzgado por sedición, y muchos de sus amigos no se salvaron. El iniciado *illuminatus*, según Barruel, era instado a "estudiar las doctrinas de los antiguos gnósticos y mani-

* Situado en una colina a 5 km al sur de Darmstadt, Alemania.

** 1784-1859: escritor, ensayista, y poeta inglés, cofundador de *The Examiner*, importante periódico crítico de ideas radicales.

queos, que podían conducirlo a muchos descubrimientos importantes de esta auténtica masonería".[10] También se le dijo que "los grandes enemigos que tendrá que enfrentar durante esta investigación serán la ambición y otros vicios que hacen *gemir a la humanidad bajo la opresión de la Realeza y del Sacerdocio.*[11] Con esto en mente, Shelley escribe a Godwin y le dice: "Me perseguía una pasión por las más salvajes y extravagantes aventuras: leía los antiguos libros de Química y de Magia con un entusiasmo que me dejaba extasiado cual una creencia".[12]

Shelley se va de boca al vincular la química y la magia al punto de que Godwin retrocede horrorizado, como si entendiera todas las implicaciones del sistema que Shelley proponía. Dado que tanto el sistema cristiano como el anticristiano eran internamente coherentes y mutuamente antagónicos y excluyentes, no fue sorprendente que Godwin reaccionara con horror: "Hablas de despertarlos", escribió; "se levantarán como los dientes del dragón *sembrados* por Cadmo* y su primer acto será destruirse mutuamente".[13]

Godwin era lo suficientemente inteligente como para darse cuenta de que Shelley estaba tomando el iluminismo como modelo, aunque nunca lo mencionara explícitamente, al menos a Godwin:

> Shelley recurrió secretamente a la concepción masónica de la hermandad revolucionaria como una forma viable de organización reformista. Le atraía especialmente su ocultismo, su estrecha solidaridad comunitaria y la "siembra" de ideas políticas subversivas. Nunca escribió sobre el iluminismo a Godwin, quien se habría consternado, pero a Miss Hitchener le recomendó en esta misma carta el libro autorizado sobre el asunto del abate Barruel, *Memorias que ilustran la historia del jacobinismo*, una traducción en cuatro volúmenes, 1797-98. "A usted que sabe distinguir la verdad, se lo recomiendo".[14]

Lo que comenzó con el descubrimiento de la electricidad como el élan vital revolucionario y culminó con el iluminismo como política de la electricidad tuvo como término medio una serie de vínculos a los que Shelley se refirió en su poema filosófico *La Reina Mab*,** poema con un largo pedigrí revolucionario. "Además de haber llegado a los radicales norteamericanos, se sabe que el poema tuvo influencia en los círculos liberales y

---

* Es decir, inadvertidamente, generando mayores problemas, tal como en la mitología griega, cuando Cadmo, siguiendo instrucciones de Athena, sembró los dientes del dragón que había matado, de los cuales surgieron soldados que terminaron por matarse unos a otros hasta que sólo unos pocos permanecieron vivos.

** Publicado en 1813, 9 cantos y 17 notas. La reina *Mab* es un hada, criatura en miniatura que conduce su carro a través de los rostros de personas durmientes y los obliga a soñar y a cumplir sus deseos.

revolucionarios del continente, y que el joven Federico Engels comenzó una traducción antes de las revueltas de 1848".[15] Cuando Mary y su hermanastra Jane (que pronto se haría llamar Claire) salían a pasear al atardecer, Shelley –como parte de su contribución a la instrucción de Mary, por supuesto– se unía a ellas indefectiblemente, y Jane al mismo tiempo se alejaba de la pareja para permitirles continuar con sus conversaciones *à deux* (que Mary caracterizaba como demasiado metafísicas para la mente aún no cultivada de Jane). Como parte de la instrucción de Mary, Shelley comenzó a darle a conocer sus pensamientos expresados en *La Reina Mab*, compendio en verso de las ideas de la izquierda, que abarcaba desde el amor libre al vegetarianismo. En este momento de su vida, Shelley no estaba seguro si su vocación (si ese es el término correcto) era ser filósofo o poeta. Después de leer *La Reina Mab*, Mary le sugirió que se dedicara a la poesía, quizá porque la filosofía carecía de originalidad al derivar principalmente de su padre, tal como se deja ver en las notas del poema.

Tomando su nombre del famoso discurso de Mercucio en la obra *Romeo y Julieta* de Shakespeare, *La Reina Mab*, además de insertarse en la tradición del poema filosófico al estilo de los tratados científicos de Lucrecio, es el primero en lengua inglesa que trata sobre la liberación sexual. La liberación sexual se incorporó en el resto del programa político de Shelley, pero, a pesar de ello, siguió teniendo la primacía en su esquema utópico. En el corazón de este esquema está la ferviente, o mejor, extremadamente ferviente esperanza de Shelley de que "todo juicio cese de librar una guerra antinatural con la insumisión de las pasiones".[16] La razón, en otras palabras, debía volverse compatible con la "verdadera pasión", tal como Shelley aseguró a Hogg. Era así de sencillo, o eso le parecía a Shelley en 1813.

La causa de la contención y de la infelicidad no es el jaleo de la pasión en rebeldía contra el freno de una razón secretamente complaciente, sino lo que Shelley llamaba *Xtianismo*, que intenta suprimir las pasiones que son la fuente de toda felicidad en el mundo sublunar, es decir, la única esfera. El villano de este drama es, pues, la religión, "el rugido dogmático del sacerdote / El peso de su maldición exterminadora".[17]

La Reina Mab es el poema por excelencia de la Ilustración. Todo lo que tiene que hacer el poeta para alcanzar el *cielo en la tierra* es desafiar la autoridad sacerdotal, mantener su alma purificada del "infortunio tóxico/ de la tiranía", lo que implica aprender a "*preferir/ la libertad del Infierno a la servidumbre del Cielo*".[18] Una vez que el aspirante a revolucionario haya hecho bien su parte, la Ciencia hará el resto, es decir, eliminará la enfermedad y la contienda, especialmente el conflicto entre la razón y la pasión, que es una creación de los sacerdotes dogmáticos. "El newtoniano

consecuente es necesariamente un ateo", nos dice Shelley;[19] por lo tanto, la ciencia reconciliará la razón y la pasión aboliendo la creencia en Dios:

> Todas las cosas vacías de terror: el hombre ha perdido
> Su terrible privilegio, y permanece
> Un igual entre iguales: la felicidad
> Y la Ciencia amanecen, aunque tarde, sobre la tierra;
> La paz alegra la mente, la salud renueva el cuerpo;
> La enfermedad y el placer dejan de mezclarse aquí,
> *La razón y la pasión dejan de combatir allí;*
> Mientras cada una despliega libre por la tierra
> Sus energías que todo lo subyugan, y esgrimen
> El cetro de un vasto dominio por allá;
> En tanto cada forma y modo de la materia prestan
> Su fuerza a la omnipotencia de la mente,
> Que de su mina oscura extrae la gema de la verdad
> Para embellecer su paraíso de paz.
> ¡Oh, feliz Tierra, realidad del Cielo!
>
> Ella dejó el mundo moral sin una ley,
> Sin encadenar el ala intrépida de la pasión.
> Ni la razón abrasadora con la marca de Dios.
> Entonces, el feliz fermento se agitó constante;
> La razón fue libre; y fue salvaje la pasión
> A través de cañadones enmarañados y prados emboscados
> Recogiendo una guirnalda de las más extrañas flores,
> Pero como la abeja que regresa a su reina,
> Ató la más dulce en la frente de su hermana,
> Que mansa y sobria besó a la expansiva niña,
> Sin temblar ya ante la vara rota.[20]

Para establecer el cielo en la tierra, todo lo que el revolucionario necesita hacer es, como dice la canción, "actuar con naturalidad" *

> Entonces, esa dulce esclavitud que es la libertad misma,
> Y une con el lazo más suave de la sensación
> Las simpatías afines de las almas humanas,
> no necesitaba los grilletes de la ley tiránica:
> Esos delicados y tímidos impulsos
> En la modestia primigenia de la naturaleza aparecieron,
> Y con indudable confianza revelaron
> El creciente anhelo de su amor naciente,

* *Act Naturally*: canción escrita por Johnny Russell en 1963. Entre muchas versiones, en 1965 los Beatles hicieron la propia en su álbum *Help*.

sin que la castidad aburrida y egoísta lo impidiera,
Aquella virtud de los virtuosos baratos,
Que se enorgullecen de la insensatez y la frialdad.[21]

La principal salvaguarda contra los peligros de la "castidad egoísta" es la idea de que *el mundo es una máquina.* El que entiende esto, explica Shelley en una de las notas a pie de página del poema, no corre el peligro de ser seducido por las falsedades de los sistemas religiosos, de divinizar el principio del universo.

> Es imposible creer que el Espíritu que impregna esta máquina infinita engendre un hijo en el cuerpo de una mujer judía; o que se enfade ante la consecuencia de esa necesidad, que es sinónimo de sí misma. Toda esa miserable historia del Diablo, y de Eva, y de un Intercesor, con las farsas infantiles del Dios de los judíos, es irreconciliable con el conocimiento de las estrellas. Las obras de sus dedos han dado testimonio contra él.[22]

Dado que el universo es una máquina, y el hombre también, y que la mujer es "una máquina de voluptuosidad", como decía el marqués de Sade,[23] el matrimonio es simplemente el acoplamiento de átomos en una molécula, y el divorcio no es más que su desacoplamiento y reacoplamiento en una configuración más propicia. La cuestión crítica en la duración de cualquier relación se basará en el afecto, que es otra palabra para decir pasión, la cual, dada la inclinación de la Ilustración a la racionalización, es sorprendentemente compatible con la "razón":

> ¿Cuánto tiempo debe durar la relación sexual? ¿Qué ley debiera especificar el alcance del agravio que deba limitar su duración? Un marido y una esposa debieran continuar unidos mientras se amen: cualquier ley que los obligue a cohabitar tan solo un momento después de que su afecto decaiga, sería una tiranía intolerable y la más indigna de ser tolerada.[24]

La moralidad de la Ilustración se convierte, por tanto, en una cuestión de cálculo en casi todos los sentidos de la palabra. "La conexión de los sexos", nos dice Shelley, "es sagrada mientras contribuya a la comodidad de las partes, y se disuelve naturalmente cuando sus males son mayores que sus beneficios".[25] La castidad es "una superstición monacal y evangélica", un enemigo mayor de la templanza natural incluso que la sensualidad no intelectual; ataca la raíz de toda dicha doméstica y condena a más de la mitad de la raza humana a la infelicidad, para que algunos pocos puedan acapararla según la ley. No se podría haber concebido un sistema más meticulosamente hostil a la felicidad humana que el matrimonio".[26]

Por lo tanto, lo único –desde el punto de vista revolucionario, al menos– que puede llevar a cabo "el arreglo adecuado y natural de la conexión

sexual" es "la abolición del matrimonio". Mientras tanto, si las pasiones siguen siendo indomables, Shelley sugiere el *vegetarianismo* como paliativo. Después de todo, Prometeo, "quien representa la raza humana", fue castigado por cocinar carne, al permitirse que sus entrañas fueran "devoradas por el buitre de la enfermedad".[27] "Todo vicio", nos dice Shelley solemnemente, incluida la muerte, "surgió de las ruinas de una inocencia saludable"[28] que se produjo con el consumo de carne.

Como sabe cualquiera que haya asistido a una escuela de posgrado, la liberación sexual se asocia invariablemente con el vegetarianismo, especialmente entre el sexo débil. Shelley no fue una excepción a esta regla, y en *Queen Mab* atribuye beneficios al consumo de vegetales, que en gran medida son *godwinianos*. "¿Quién afirmará" -pregunta Shelley retóricamente, caracterizando lo que podría llamarse *la visión vegetariana de la historia*- que si la población de París hubiese satisfecho su hambre en la mesa siempre provista de la naturaleza vegetal, habría prestado su brutal sufragio a la lista de proscritos de Robespierre?".[29]

Por supuesto, al estar comprometido con la ciencia, Shelley debe admitir que "el prosélito de una dieta pura debe ser advertido que sufrirá una disminución temporal de su fuerza muscular", pero, no obstante:

> Se tenía la esperanza de que, en abril de 1814, se daría a conocer una declaración según la cual sesenta personas, que habían vivido más de tres años a base de verduras y agua pura, se encontraban por entonces en *perfecto estado de salud*. Ya han pasado más de dos años; *ninguno de ellos ha muerto;* no se encontrará un ejemplo semejante en, digamos, sesenta personas tomadas al azar.[30]

Por supuesto, todas esas personas, ya fueren vegetarianas o carnívoras, acabaron muriendo, lo que debió ser un golpe para Shelley, ya que Godwin era de la opinión de que el hombre es tan perfectible que puede abolir la muerte.

Mary Godwin y Shelley regresaron a Inglaterra tras su luna de miel de 1814, pero aseguraron que volverían a marcharse, lo que hicieron en la primavera de 1816, cuando viajaron al Lago de Ginebra para encontrarse con Lord Byron. En lo que se ha convertido en la fiesta doméstica más famosa de la historia literaria inglesa, Byron y Shelley y Mary y Jane y el médico de Byron, el Dr. Polidori, se establecieron en la Villa Diodati, que Byron había alquilado para la temporada. Impedidos de ir de excursión a causa de mal tiempo, contaron historias de fantasmas. Fue después de una de esas sesiones que Mary Godwin concibió la idea de *Frankenstein*, que fue su meditación sobre Shelley y su proyecto político de resucitar a los *Illuminati*, tal como Barruel los había descripto en su *Historia del ja-*

cobinismo. Shelley insistió que Mary leyera a Barruel, y William St. Clair afirma que "lo leyeron no sólo como la historia de por qué las cosas habían ido mal sino también a fin de conocer la mente del enemigo".[31] Incluso si admitimos que esa fue su intención, no está claro que la intención tenga hegemonía sobre la realidad en cuestiones psíquicas o literarias. Lo que importa es que al leer a Barruel, Mary Godwin se enfrentó a la tradición clásica de Occidente tanto en la ética como en la política, aplicada a las particularidades de la revolución en Francia, cuyas *secuelas* el joven trío acababa de presenciar de primera mano en su "luna de miel" en 1814. Dada la fuerza de esta explicación a la luz de casos concretos que superaban lo que tanto Barruel había descripto en 1797 como Burke había predicho seis años antes, es difícil imaginar que esa lección no haya tenido efecto –especialmente que no lo hubiera tenido en Mary Godwin. Barruel era, en este sentido, el antitipo de Godwin. Al sacar la acción humana de la matriz pseudofísica de la Ilustración y resituarla en sus términos éticos, Barruel logró la congruencia entre el microcosmos y el macrocosmos que el sistema *godwiniano* prometió a través de la física newtoniana y que luego no pudo cumplir. Al leer a Barruel, Mary Godwin obtuvo la educación clásica en ética y política que su padre le había prometido, pero nunca le proporcionó. Al leer a Barruel, Mary Godwin se enfrentó a la sabiduría de la tradición que su marido había jurado derrocar. La Revolución francesa, según esta lectura, no consistió en un conjunto de moléculas aleatorias de interacción social,

> sino en algo similar a nuestras pasiones y vicios: se sabe generalmente que las desgracias son las consecuencias naturales de entregarse a aquellas, y uno querría evitar tales consecuencias: pero se ofrece una resistencia pusilánime; nuestras pasiones y nuestros vicios no tardan en triunfar, y el hombre se ve arrastrado por ellos.[32]

En pasajes como éste, discernimos la sabiduría moral de Occidente, que significa la tradición del *horror* que Mary Godwin fundó al escribir *Frankenstein*, leída al revés, por así decirlo, desde el punto de vista del orden moral que fue suprimido y luego regresó disfrazado. Las calamidades descriptas en las ficciones de terror son verdades morales en forma reprimida. El horror es la moralidad escrita al revés; es el orden moral visto a través del extremo equivocado del telescopio.

Tanto el *Frankenstein* de Mary Shelley como la *Historia del jacobinismo* de Barruel cuentan la misma historia, pero lo hacen de forma radicalmente diferente. Decir que "la Revolución francesa es en su naturaleza similar a nuestras pasiones y vicios" era, por supuesto, la antítesis tanto de

la Ilustración como de la tradición de la familia Godwin-Wollstonecraft, pero también lo fue *Frankenstein*, porque ambos libros describen cómo "las desgracias son la consecuencia natural de complacer" las pasiones. La historia de Barruel lo hace directamente; *Frankenstein*, como el resto de la tradición del terror, lo hace de forma indirecta. El libro de Barruel es una advertencia; *Frankenstein* es una expresión de arrepentimiento; está lleno, no de arrepentimiento, sino de remordimiento. En esto se refleja la mentalidad de Mary Shelley, especialmente después de que los acontecimientos del otoño de 1816 dejaran una huella indeleble en su psiquis. Mary Shelley nunca pudo repudiar el radicalismo de su familia, ni admitir que su participación de ese radicalismo fue un error, pero, por otro lado, tampoco pudo negar que había muerto gente a causa de sus acciones. La culpa la unía a Shelley; la culpa por lo que le había hecho a Harriet Westbrook, pero no tenía forma de lidiar con esa culpa porque no podía arrepentirse, o hacer uso del medio para el arrepentimiento y el perdón, el cristianismo. Mary Shelley no podía volver al viejo radicalismo godwiniano; tampoco podía avanzar hacia la tradición cristiana clásica a través del arrepentimiento. Así, pues, en lugar de arrepentimiento, eligió la respetabilidad como antídoto al mortal radicalismo propuesto por su familia. En muchos sentidos, la era victoriana estaba hecha para ella; de muchos modos, ella creó la época al organizar la apoteosis de Shelley como un ángel victoriano de una esfera superior.

La importancia de Barruel en la educación de Mary a manos de Shelley radica en la alternativa que proporcionó a la filosofía de la Ilustración. La *Historia del jacobinismo* de Barruel no era el único texto que refutaba la Ilustración –los Shelley también releyeron Shakespeare– pero fue el jesuita francés quien lo hizo más específicamente a la luz de la moral y de la política clásicas, las cuales estaban en función de esa misma moralidad. También lo hizo utilizando ejemplos tomados de la Revolución francesa, acontecimiento que Shelley quería reproducir en Inglaterra según principios ilustrados, creando una red de células terroristas iluministas. En el centro de su proyecto estaba la subversión revolucionaria del orden moral como preludio de una subversión similar en el orden político. La *Reina Mab* de Shelley es un buen ejemplo de Helvetius leído hacia adelante, es decir, tomado al pie de la letra. La *Reina Mab* expresa la esperanza de que la pasión pueda hacerse compatible con la razón: "Y que todo juicio cese de librar una guerra antinatural con la insumisión de las pasiones". Con Barruel, Mary Godwin consiguió leer a Helvetius* al revés, es decir, a la

* 1715-1771: filósofo francés, ateo, materialista de la Ilustración. Afirma el valor supremo del inte-

luz de la tradición que él y Shelley esperaban destruir. "Helvetius", según Barruel,

> nos dirá en un momento dado que la única regla por la que se distinguen las acciones virtuosas de las viciosas, son las leyes de los príncipes y de la utilidad pública. En otra parte dirá, "que la virtud, o la honestidad, con respecto a los individuos, no es más que el hábito de las acciones sea medido". En fin, "que si el hombre virtuoso no es feliz en este mundo, estamos justificados en exclamar, *"¡Oh Virtud! no eres más que un sueño ocioso!"*. El mismo sofista dice también que "la virtud sublime y la sabiduría ilustrada son sólo los frutos de esas pasiones llamadas locura; o, que la estupidez es la consecuencia necesaria del cese de la pasión. Que moderar las pasiones es arruinar el Estado. Que *la conciencia* y *el remordimiento* no son más que *la previsión* de las penas físicas a las que nos exponen los delitos. Que el hombre que está por encima de estos puede cometer, sin remordimientos, el acto deshonesto que pueda servir a su propósito". Que *poco importa si los hombres son viciosos*, con tal que sean ilustrados. Este autor también enseñará al bello sexo que "la modestia es sólo *una invención de la voluptuosidad refinada*: que *la Moralidad* no tiene nada que aprehender del amor, pues es la pasión la que *crea el genio* y *hace al hombre virtuoso*". Informará a los niños, que "el mandamiento de amar a su padre y a su madre es más obra de la educación que de la naturaleza". Le dirá a la pareja recién casada, que "la ley que los condena a vivir juntos se vuelve *bárbara y cruel* el día que dejan de amarse el uno al otro". [33]

La última frase, sin duda, hizo que Mary Godwin se sentara y tomara nota. Era una justa descripción de lo que se había convertido la tradición familiar de los Godwin de denigrar el matrimonio, primero en teoría por parte de la generación mayor, y luego, la más joven, en la práctica. Esto fue la *deconstrucción* "científica" de la tradición moral de Occidente propuesta por la Ilustración, que Barruel "leyó al revés" es decir, retraduciendo al lenguaje de la ética y la política clásicas. Según esta lectura, la Revolución francesa no pudo verse sino como el resultado de la pasión. En realidad, fue una etapa crucial en la trayectoria de la pasión desenfrenada que lleva a la muerte. Barruel vio la Revolución francesa como una empresa calculada para liberar las pasiones como vehículo de subversión, pero que, al mismo tiempo, no tuvo en cuenta lo destructivas que podían ser esas fuerzas una vez liberadas y cuando ya los intentos de frenarlas resultarían imposibles, tal como sucedió durante el *Terror*, resultado lógico de los principios revolucionarios. La decadencia moral llevó a la Ilustración, que fue la racionalización de la pasión. La *Ilustración* condujo a la *Revolución*, que fue la proyección de sus principios en la esfera política, y la Revolu-

rés y el egoísmo como impulso al placer y a la eliminación del dolor, lo cual comportaría la mayor felicidad.

ción llevó al *Terror*, que fue el resultado lógico de las *pasiones incontroladas* por la razón, lo cual lleva a la *muerte*. Por lo tanto, Barruel vio en la revolución toda la trayectoria del horror, anticipada paso a paso por los principios de la filosofía cristiana, en escritos tales como la *Epístola de Santiago*. Mary Shelley probablemente no veía las cosas de esa manera, pero cuando terminó de escribir *Frankenstein*, tampoco veía las cosas a la manera de Percy Shelley. *Frankenstein* fue su intento personal de dar sentido al conflicto entre la visión de la Ilustración de un futuro utópico y el orden moral en el corazón de la tradición clásica de Occidente. La diferencia tenía que ver con la contraposición entre los sistemas de *Newton* y de *Aristóteles* sobre el movimiento y su extrapolación a los sistemas morales, donde la inmovilidad/tranquilidad era buena según el último y la pasión/ movimiento, lo era según el primero. Barruel dedica tiempo a describir los detalles de la conspiración que llevó a la Revolución francesa, así como a explicar esos acontecimientos a la luz de la tradición clásica de la política y de la ética.

Para empezar, los conspiradores jacobinos operaron para suprimir a los jesuitas a fin de controlar la educación en Francia. "En muchos colegios los jesuitas fueron muy mal reemplazados, y la juventud, descuidada en su educación, fue presa de sus pasiones".[34] La misma táctica se utilizó para poner a los príncipes bajo el control de los conspiradores: "gozan con ellos", dijo Barruel acerca de por qué los príncipes protegían a los conspiradores, "porque aquellos los halagan y liberan sus pasiones". Este fue el primer paso hacia la revolución". [35]

Los pasos posteriores siguieron la misma trayectoria:

> La Revolución francesa fue en su naturaleza similar a nuestras pasiones y vicios: en general, se sabe que las desgracias sobrevienen como una consecuencia natural de darles satisfacción; y si bien no se desea sino evitar tales consecuencias; se ofrece a esas pasiones y vicios una resistencia pusilánime; de ahí que aquellos no tardan en imponerse y el hombre se ve arrastrado por esas pasiones y esos vicios.[36]

Barruel era muy consciente de las dimensiones newtonianas del universo revolucionario que criticaba, pero se cuidó de volver a analizar la *transvaloración** cuasi científica de los valores en sus componentes clásicos. El *interés propio*, según la Ilustración, era el equivalente humano a *la gravedad*, la fuerza que mantenía unido el universo en un movimiento dinámico. Al igual que los planetas siguen su propia trayectoria en el uni-

* Expresión acuñada por Nietzsche para significar la necesidad de reemplazar los falsos valores de la cultura.

verso, y entonces componen un conjunto dinámico y armonioso, quienes persiguen su propio interés en esta vida... descubren que sus acciones, a menudo egoístas, se reconcilian con la armonía del universo por obra de alguna "mano invisible" u otra ficción conveniente.

Concedido esto, el problema inmediato posterior era explicar cómo lo humano no degeneraba en el solipsismo, el egoísmo, el terror y la muerte, como había predicho Shakespeare en el famoso discurso de Ulises en *Troilo y Crésida*. Adam Smith* afirmaba que una "*mano invisible*" intervenía y, como si fuera automática, convertía las acciones individuales del egoísmo en una gran cuadro de compatibilidad con el bien común. Veinte años después de que Smith escribiera esas líneas, Francia daba algunos indicios de que las pasiones individuales podían no resultar tan benignas después de todo. Si hubo una mano invisible operante en Francia durante la década de 1790, su característica más significativa fue, en efecto, su invisibilidad. "No fue más que una revuelta constructiva lo que los *philosophes* habían deseado"; escribe Lester Crocker, "pero fueron incapaces de detener la dinámica de la revolución, al igual que los hombres de 1789 no pudieron impedir la llegada de 1793".[37] ** La trayectoria de la Ilustración hacia la muerte tuvo dos características salientes: fue imposible negar sus consecuencias, y fue igualmente imposible (al menos entre los que se consideraban progresistas) renunciar a la ilusión de una "liberación" que llevó a aquellas consecuencias. El *Frankenstein* de Mary Shelley nació de su incapacidad para resolver esa contradicción.

El potencial de utilización del vicio como forma de control, tal como dejó claro Barruel, formaba parte de la naturaleza humana:

> Cualquier tonto puede atraer al pueblo al teatro, pero la elocuencia de un Crisóstomo es necesaria para arrancarlos de él. A igualdad de talento, el que aboga por la licencia y la impiedad tendrá más peso que el orador más elocuente que reivindica los derechos de la virtud y la moralidad.[38]

Los escritores cristianos clásicos siempre se dieron cuenta de que había una asimetría en la motivación social. Siempre fue más fácil convencer a la gente de que siguieran sus pasiones en la circunstancia que fuere, que convencerlos de ofrecer resistencia en favor de un bien superior. El acto de persuadir a la gente de gratificar una pasión ilícita se ha conocido con el nombre de *complicidad*. Era la ilusión de la Ilustración, como se deja ver

---

* 1723-1790: economista y filósofo escocés, autor de *La Riqueza de las naciones* Su tesis era que la causa de la riqueza es la división del trabajo y la libre competencia ordenadas por "la mano invisible" del mercado.

** El "reinado del Terror" promovido por el Comité de Salvación Pública.

en textos como la *Fábula de las abejas* de Bernard Mandeville, considerar la pasión como el motor de la prosperidad. Weishaupt tomó la misma idea y la moldeó para sus propios fines. La pasión no sólo sería la *causa* de la Ilustración; también sería su *vehículo*. Weishaupt estuvo asociado, tal como el Víctor Frankenstein de la ficción, a la Universidad de Ingolstadt. Frankenstein era estudiante de medicina, y Weishaupt, profesor de derecho. Mary Shelley obtuvo su imagen de Weishaupt del abate Barruel, quien lo consideraba:

> Un fenómeno odioso en la naturaleza, un ateo sin remordimientos, un profundo hipócrita, desprovisto de esos talentos superiores que conducen a la vindicación de la verdad, él posee toda esa energía y ardor en el vicio que genera conspiradores de la impiedad y la anarquía. Rehuyendo, como el búho de mal agüero los benéficos rayos del sol, se envuelve en el manto de las tinieblas; y la historia registrará de él, como del espíritu maligno, sólo las negras obras que planeó o ejecutó.[39]

A diferencia de Shelley, Weishaupt no era un aristócrata, pero el resto de la descripción, incluyendo sus hábitos nocturnos, se corresponde misteriosamente con la descripción que Hogg hizo de Shelley en Oxford. También hay otras similitudes. Barruel nos dice que "sólo un rasgo de su vida privada ha traspasado la oscuridad de las tinieblas en la que se había ocultado", a saber, que tuvo relaciones incestuosas con su cuñada, que la dejó embarazada y que luego trató de evitar el escándalo intentando sin éxito abortar al bebé.

> *¡Sofista incestuoso! Fue a la viuda de su hermano a quien sedujo. ¡Padre atroz! Fue para el asesinato de su vástago que solicitó el veneno y la daga. ¡Hipócrita execrable!, imploró y conjuró el arte y la amistad para destruir a la víctima inocente, el niño cuyo nacimiento expondría la moral de su padre.*[40]

"Estoy en vísperas de perder la reputación que me dio tanta autoridad sobre nuestro pueblo", escribió Weishaupt a Hertel, su compinche en la conspiración. Mi cuñada está embarazada... ¿Cómo voy a restaurar el honor de una persona que es víctima de un crimen totalmente mío? *Ya hemos hecho varios intentos de destruir a la niña*; ella estaba decidida a sufrirlo todo, pero Euriphon* es demasiado tímido".[41]

Con Nietzsche, y más tarde con Freud, quien se apropió del "Complejo de Edipo" subrepticiamente de *El nacimiento de la tragedia* [de Nietzsche],

---

* Célebre médico griego de Cnidos, en Caria, nacido en la primera mitad del siglo V a.C. y contemporáneo de Hipócrates, aunque mayor.

el *incesto* adquiriría un significado numinoso* para los revolucionarios sexuales, convirtiéndose en una forma de forzar la naturaleza a revelar sus secretos, pero ya había adquirido un significado similar en Shelley, quien lo convirtió en la pieza central de su ataque al cristianismo en su poema "*La rebelión del islam*", dedicado a Mary Godwin y a su audacia sexual:

> *Qué hermosa, tranquila y libre eras tú*
> *En tu joven sabiduría, cuando la cadena moral*
> *de la costumbre rompiste y partiste en dos,*
> *Y caminaste tan libre como la luz entre las nubes.*

Para cuando Shelley y Mary y Claire Clairmont se unieron a Byron en la Villa Diodati, su *ménage*** era conocido como "la liga del incesto", descripción que hace referencia a "La rebelión del islam" y al encuentro sexual que Byron y Shelley tenían con las dos medias hermanas. Todo indica que la expresión de los chismosos correspondía a la intención de Shelley también. Shelley sabía que el Iluminismo significaba control de la gente a través de la manipulación de sus pasiones porque lo había leído en Barruel. Es evidente que Shelley trató de utilizar esta técnica iluminista, en combinación con un doble incesto, para atrapar al poeta más famoso de la época para su causa revolucionaria.

Con la concatenación de incesto y aborto, llegamos al corazón de *la gnosis esotérica de la Ilustración*. Las similitudes entre Weishaupt y los iniciados*** revolucionarios posteriores son demasiado grandes para ignorarlas. Para empezar con la situación más cercana, hay que mencionar la relación sexual de Shelley con su cuñada Claire Clairmont. Cuando esta conoció a Byron, le confió al gran poeta que ya se había acostado con Shelley, que había quedado embarazada y abortado al niño. Luego procedió a decir que, como ella creía en el amor libre, Byron podía hacer lo mismo con ella si lo deseaba. Byron parece haberse dejado llevar por la oferta, teniendo relaciones sexuales y eventualmente un hijo de Claire, pero en poco tiempo la repulsión superó cualquier atracción que el

---

* Que manifiesta poderes mágico-religiosos.

** *Ménage à trois*, acuerdo doméstico de tres personas para mantener relaciones sexuales y formar un hogar; triángulo doméstico.

*** "Adepto" en el RAE significa partidario o seguidor de algo, o bien iniciado en los arcanos de la alquimia. Pero los teósofos seguidores de Papus ,1865-1916, el médico ocultista, cabalista francés y obispo de la "Iglesia Gnóstica", llaman *iniciado* a "cualquier investigador que posea los datos elementales de la *ciencia gnóstica*, y reservan el término "*adepto*" para el grado más alto de elevación al que puede llegar el iniciado.

poeta pudiera haber sentido. Byron se referirá más tarde a Claire como una "atea y asesina" en referencia tanto a la ideología iluminista que ella adoptó bajo la tutela de Shelley como al aborto que dijo haber practicado al hijo de Shelley. En la carta en la que proponía convertirse en la amante de Byron, Claire también le ofrecía su media hermana Mary como un atractivo más para acostarse con ella. "Me atrevo a decir que te enamorarás de ella", escribió. "Es muy guapa y muy amable, y sin duda serás bendecido en tu relación con ella; nada podría proporcionarme más placer. Redoblaré mis atenciones para complacerla... haré todo lo que ella me diga, sea bueno o malo".

Byron era el poeta más importante de Inglaterra en aquel momento, y Shelley parece haberse servido de una página de Barruel al utilizar a Claire e insinuar la posibilidad de sexo con Mary como una forma de congraciarse con Byron y luego dominarlo mediante el control de sus pasiones. Lo que Claire propuso en su carta a Byron era una especie de doble incesto *a la Weishaupt*; Byron y Shelley compartirían las mismas medias hermanas. Fue Weishaupt, después de todo, quien propuso que los iniciados en los Illuminati dieran primero una autobiografía secreta para luego ser controlados con una combinación de extorsión y "*gratificación secreta de sus pasiones, durch begnugung ihrer leidenschaften im verborgenen... Y esta asociación podría servir además para gratificar a aquellos hermanos que se inclinan por los placeres sensuales*".[42] Byron ya era conocido por su relación con su media hermana Augusta. La posibilidad de acostarse con las mismas medias hermanas con las que Shelley se había acostado ofrecía posibilidades numinosas, basadas en la vida secreta de Adam Weishaupt, fundador de la célula revolucionaria que Shelley esperaba resucitar como preludio de las revueltas prometeicas al estilo de Revolución francesa. El poema de Shelley sobre la Revolución francesa, "La rebelión del islam" originalmente tenía dos personajes principales, Laon y Cythna, hermano y hermana, que mantenían relaciones sexuales incestuosas como forma de producir un buen *yuyu* [hechizo] oculto y revolucionario.

El incesto, como resultado de las lucubraciones esotéricas de Weishaupt, adquirió una significación mistérica en la gnosis secreta de la revolución global. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se refiere a "el Edipo que corteja a su madre y resuelve los acertijos", quien hace surgir "mediante los poderes del oráculo y de la magia, la fuerza del presente y del futuro; la rígida ley de la individuación, así como la magia de la naturaleza se rompen".

"La causa precondicionante" del dominio de la naturaleza, nos dice Nietzsche,

> es el hecho que, de antemano, un acto monstruoso contra la naturaleza –*algo en el orden del incesto*– [énfasis del autor] debe haber tenido lugar; entonces, ¿cómo se puede obligar a la naturaleza a revelar sus secretos, si no es yendo victoriosamente contra ella, es decir, mediante un acto contrario a la naturaleza. Veo este reconocimiento esbozado en esa horrible trinidad del destino de Edipo: el mismo hombre que resuelve el enigma de la naturaleza –esa Esfinge de doble filo– debe también violar el orden más sagrado de la naturaleza como parricida y esposo de su madre. Por cierto, el sentido del mito parece ineludible, que la sabiduría, y especialmente la sabiduría dionisíaca, es un horror antinatural, y que el hombre que por su conocimiento sumerge a la naturaleza en el abismo de la aniquilación experimente en su propio ser la desintegración de la naturaleza. "El punto de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es un crimen contra la naturaleza".[43]

Si el objetivo fuera la dominación de la naturaleza mediante algún acto violento antinatural –como dijo Nietzsche, "la sabiduría es un crimen contra la naturaleza"–, entonces el incesto era el primer paso para el iniciado gnóstico y revolucionario, así como un elemento básico de la poesía romántica inglesa. El objetivo en cada caso era *anular el orden moral y, por lo tanto, la hegemonía de Dios en la Tierra.* La comprensión esotérica fue un poco más a lo profundo. Dado que la ley moral es lo único que garantizaba la autonomía e inviolabilidad del hombre, el hombre sin moral era fácilmente controlado, y aquellos que rompen la ley en primer lugar serán los candidatos más probables para los controladores de la humanidad. Fue precisamente este sistema de control el que surgió de los escritos de Weishaupt. De hecho, la lectura que Barruel hace de Weishaupt se esfuerza por explicar cómo la célula Iluminista se basada en la excitación y la manipulación *sistemática* de la pasión. La condición previa para este tipo de "liberación" era el derrocamiento organizado del orden moral, o, en otras palabras, la revolución. Ese ataque al orden moral se convertiría en el vehículo de la revolución durante los siguientes 200 años.

Shelley tomó la lectura de Barruel de Weishaupt como modelo para su célula revolucionaria, y hay evidencias de que Byron iba a ser llevado a esa célula mediante la *seducción.* El objetivo de Weishaupt era, según Barruel, "el más absoluto, el más ardiente, el más frenético voto para derrocar, sin excepción, todas las religiones, todos los gobiernos y *todas las propiedades.* Se deleitaba Weishaupt con la idea de la posibilidad lejana de infundir el mismo afán en todo el mundo; incluso se aseguró el éxito". "*La Revolución francesa*", dijo en otro momento, "*no es más que el precursor de una Revolución más grande y mucho más solemne*".[44]

Los medios para este fin revolucionario implicaban primero encontrar al iniciado entre los poderosos: "Buscad también a los que se distinguen

por su poder, nobleza, riqueza o conocimientos, *nobiles, potentes, divites, quaerite.** No escatimes esfuerzos, no escatimes nada en la adquisición de tales iniciados. Si el cielo rehúsa su ayuda, conjura al infierno. *Flectere si nequeas superos, Acheronta movebo*" **[45] Luego, tras identificar la pasión dominante del iniciado a través del estudio y la confesión, manipula esa pasión como instrumento de control: "Estudia los hábitos peculiares de cada uno; *porque los hombres pueden ser convertidos en cualquier cosa por quien sepa aprovecharse de su pasión dominante.*[46]

Weishaupt admiraba a Ignacio de Loyola, razón por la cual los *Illuminati* eran de muchas maneras una imitación de los jesuitas; y sus prácticas de reclutamiento y control eran una parodia de los *Ejercicios Espirituales*. En el momento en que el superior jesuita identifica las faltas del novicio a través de su examen de conciencia para que luego las confiese, el poder de aquel cesa sobre el particular; en cambio, la parodia iluminista del examen de conciencia, descubre primero las pasiones dominantes y luego *las preserva* para ser eventualmente manipuladas por el controlador iluminista, en lugar de extirparlas mediante el arrepentimiento y la confesión. El examen de conciencia en el sentido iluminista es utilizado por el confesor *illuminatus* como un instrumento de control. Una vez que el adepto ha confiado sus vicios al superior como parte del rito de iniciación, sus pasiones serán utilizadas para controlarlo. Si el iniciado descubre el ardid y se opone, sus pecados pasados se utilizarán contra él en una forma de extorsión que es, en muchos sentidos, una perversión demoníaca del secreto de la confesión.***

"*Ahora lo tengo*", escribe Barruel con palabras de un confesor illuminati, exponiendo la suerte del recién iniciado *Illuminatus, "lo desafío a que nos haga daño; si quisiera traicionarnos, también tenemos sus secretos"*.[47] Sería en vano que el iniciado intentara disimular. Pronto descubrirá que las circunstancias más secretas de su vida, las que con más ahínco desearía ocultar, son conocidas por los adeptos. Barruel sostiene que la Revolución francesa ocurrió después de que las logias masónicas francesas fueron *iluminadas*, es decir, tomadas por las células revolucionarias de Weishaupt.

---

* Famosos, poderosos, ricos, doctores, estudiosos.

** Verso de Virgilio en *La Eneida*: "Si no puedo inclinar los Poderes Superiores moveré las Regiones Infernales". Epígrafe con el que Freud abre *La interpretación de los sueños*.

***O sigilo sacramental católico: impone la obligación de no manifestar jamás lo sabido por confesión sacramental. El derecho natural lo supone y es de derecho divino, sin que la Iglesia tenga facultad para dispensar de él, ni aun muerto el penitente. Su *inviolabilidad* es tal, que en ningún caso imaginable, ni daño gravísimo que sobrevenga al confesor ni a toda la humanidad, podría infringirse.

La interacción entre las logias y los *Illuminati* fue, sin embargo, una calle de doble vía. De las logias, Weishaupt aprendió que la principal "ventaja a cosechar de las sociedades secretas" era "el arte de conocer a los hombres y gobernarlos sin restricciones".[48] El objetivo de los Illuminati era triple: "enseñar a los iniciados el arte de conocer a los hombres; conducir a la humanidad a la felicidad, y gobernarla sin que lo percibiera".[49] En realidad, los tres objetivos implicaban lo mismo: la liberación de las pasiones y el posterior control de aquellos que habían abdicado del autocontrol mediante una firme adhesión al orden moral.

Shelley, en otras palabras, tenía un gran plan. El único problema es que no funcionó. La culminación de la trama implicaba una sesión en la Villa Diodati del tipo que solía desquiciar a Jane Clairmont después de que Mary se hubiera ido a la cama. Byron comenzó la velada recitando el poema de Coleridge "*Christabel*". En el curso de una discusión previa sobre el poema de Coleridge, que el poeta solía recitar en la casa de Godwin mientras Mary se acurrucaba detrás de un sofá, Mary le dijo a Shelley que la idea original de la deformidad de la *lamia** era que tenía "dos ojos en su pechos". La idea se convirtió en una obsesión para Shelley y en la noche de la sesión, le causó lo que habría que llamar un colapso mental en el momento crucial en que Byron iba a ser absorbido por la liga del incesto bajo el poder de Shelley. Shelley no podía deshacerse de la alucinación que le hacía ver dos ojos en los pezones de los pechos de Mary. Dado que los ojos son tradicionalmente considerados como las ventanas del alma, la imagen denotaba una cohibición de sí en el momento del placer físico que sólo podía revelar una *conciencia culpable*. Como el monstruo predeciría en *Frankenstein*, la obra aún no terminada de Mary, "estaré contigo en tu noche de bodas". La culpa por el destrato de Shelley a su primera esposa Harriet, en otras palabras, descarriló su intento de revivir el Iluminismo y poner a Byron bajo su control. Shelley se frustró, tal como Weishaupt antes que él, a causa de su conciencia culpable.

Fue el principio del fin de la primera revolución sexual. Cuando Mary y Shelley regresaron a Inglaterra en otoño, fueron recibidos primero por el suicidio de la otra hermanastra de Mary, Fanny Imlay, y luego por el suicidio de la primera esposa de Shelley, Harriet, que fue recogida en el Serpentine [lago en Londres] tras una inmersión de seis semanas a principios de diciembre. *Frankenstein* es el protocolo psíquico de esa caída, cuando el sueño de la liberación sexual se hizo añicos en *la realidad de la*

* Criatura femenina de la mitología griega, originariamente hermosa pero devenida monstruosa, terrible seductora y asusta-niños; modernamente, una vampiresa.

culpa, una culpa de la que ni Shelley ni Mary Godwin pudieron escapar.

En *Gothic*, la versión cinematográfica de Ken Russell de la famosa sesión de espiritismo entre Shelley y Byron, Mary Godwin está sola en una habitación hojeando un libro cuando de repente se encuentra con una página de dibujos pornográficos. El libro es obviamente *Justine* del marqués de Sade. Sabemos que Byron tenía una copia en abril de 1816, y sabemos que se relacionó con Mary Godwin en mayo de 1816, así que es probable que tuviera el libro con él. También está la evidencia textual interna que vincula a *Frankenstein* con *Justine*, incluyendo a la doncella del mismo nombre del primer libro que es ejecutada por un crimen que no cometió, al igual que *Justine* muere inocente en la novela de Sade. En *Frankenstein*, vemos el cumplimiento de las fantasías de Sade, no en una utopía sexual, como había planeado Shelley, sino en un monstruo nacido de la culpa y del horror. Lo que comenzó en el deseo sexual terminó en el *horror*, que comportó el reconocimiento incipiente de un orden moral que Mary Godwin Shelley nunca pudo asumir abiertamente. La *culpa* es la roca que causó el naufragio de la primera revolución sexual.

"La memoria me hace pedazos", escribió Mary el 12 de febrero de 1839, veintitrés años después de que comenzara a escribir *Frankenstein*. "Pobre Harriet, a cuyo triste destino atribuyo tantas de mis propias penas como expiación que el destino reclama por su muerte... Hay otros versos que yo bien quisiera borrar para siempre", a saber, los tristes poemas de Shelley de 1818-1822. "Uno mira hacia atrás aquel tiempo con arrepentimiento indecible y un remordimiento que corroe", apuntó, "imaginando que, si hubiera estado más viva a la naturaleza de sus sentimientos y más atenta a apaciguarlos, tales cosas no habrían ocurrido".[51] Shelley tampoco pudo exorcizar el fantasma de Harriet, y escribió en uno de sus poemas, sobre "las esperanzas errantes de una madre abandonada". En otra ocasión, Mary escribió a su media hermana: "¡Oh, feliz eres, querida Claire de no ser devorada por pensamientos humillantes de remordimiento!".[52]

El 8 de julio de 1822, Shelley zarpó en el *Golfo de Spezia*, en el noroeste de Italia con un estadounidense, John Williams, y Charles Vivian, el grumete del barco. Shelley, fiel a los principios que había defendido en *Queen Mab*, estaba a punto de embarcarse en una aventura adúltera con la esposa de Williams. Como el narrador en su "*Oda al viento del oeste*", Shelley se identificaba con las fuerzas de la naturaleza que se asemejaban a sus propias pasiones en rebeldía. Se estaba levantando una tormenta, y Shelley era responsable de que el barco se desplazara peligrosamente pesado al añadir más velas de las que podía llevar. Sin embargo, cuando la tormenta llegó desde el suroeste, lo último que vio un observador fue a Shelley

desplegando más velas. "Sé tú mismo", podría haber dicho Shelley, cuando la tormenta golpeó. Pero nadie lo sabrá con certeza. Su cuerpo apareció lacerado e irreconocible en la playa rocosa diez días después.

El 4 de agosto de 1822, el *Examiner*, un periódico inglés, publicó un lacónico relato de su muerte: "Shelley, el escritor de una poesía impía, se ha ahogado; ahora sabe si hay un Dios o no".[53]

Cuando Shelley murió, la primera revolución sexual murió con él. Lo que siguió fue el repudio de la liberación sexual que ha llegado a conocerse como "la era victoriana". Su viuda dedicó el resto de su vida a borrar de la memoria pública el experimento sexual que ambos protagonizaron. En manos de su esposa, Shelley se convirtió en un ángel victoriano y siguió siéndolo durante otros 150 años hasta que otra revolución sexual hizo posible otra interpretación de su vida.

Capítulo 7

París, 1821

Auguste Comte y la "Iglesia de la Ilustración"

Un año después de la muerte del abate Barruel y un año antes de la de Shelley, el 3 de mayo de 1821, un joven llamado Auguste Comte (1798-1857) paseaba por el Palais Royale disfrutando del buen clima y admirando a las jóvenes parejas que por allí paseaban, cuando una joven le llamó la atención. Se llamaba Caroline Massin, y estaba acostumbrada a llamar la atención de los jóvenes durante sus paseos. A pesar de su apariencia fresca, era una prostituta, aunque el joven no lo sabía en ese momento. Consiguió su dirección y preguntó si podía verla.

Comte era cinco meses más joven que Mary Godwin, había nacido el 19 de enero de 1798, o sea, el primer día de Pluvioso* del año VI, ya que Francia, entonces bajo el dominio de Napoleón, seguía afirmando que el tiempo comenzaba con la fundación de la República francesa. Los padres de Comte eran católicos y monárquicos, y querían que su hijo fuera bautizado, pero desde 1793 las iglesias permanecían cerradas y el bautismo de los niños seguía siendo ilegal bajo el nuevo régimen. Aun cuando sus padres fueron católicos y monárquicos, Comte resultó un hijo de la Revolución francesa. Si sus padres quisieron transmitirle la fe católica, lo hicieron, pero no de la manera que probablemente desearon. Comte era un fervoroso antirrevolucionario, y su sistema filosófico, que llegó a ser conocido como *positivismo*, surgió como una *reacción* al caos revolucio-

* *Lluvioso*, en el calendario de la Revolución francesa, el quinto mes desde el 20 de enero al 28 de febrero.

nario de su juventud. Cuando Comte llegó a la edad adulta, ya había vivido bajo cuatro gobiernos distintos y había visto a su país, el más poderoso de Europa cuando nacieron sus padres, asolado por turbas de franceses sedientos de sangre e invadido por ejércitos merodeadores de extranjeros. Comte y sus compañeros de colegio formaron su propia brigada militar para defender a la patria contra el ejército invasor ruso, pero el 30 de marzo de 1814, los dragones rusos entraron a la ciudad y dispersaron a aquellos colegiales. Veinte estudiantes resultaron heridos y varios fueron hechos prisioneros.

Sin embargo, Comte, a pesar de su odio a Napoleón y a la revolución, no podía aceptar la religión de sus padres, y esto significó que no pudiera formar parte de un movimiento de resistencia como el de la Vendée. Comte era ateo a la edad de catorce años. Habiendo rechazado tanto el catolicismo como la Revolución –las dos únicas fuerzas políticas en Francia en aquel momento–, Comte pasaría a desarrollar su propia filosofía, y, finalmente, una religión, que resultará una extraña combinación de ambas. El *positivismo comtiano* podría llamarse la "Iglesia de la Ilustración", y a través de ella, Augusto Comte atrajo a un grupo de seguidores que contribuiría significativamente a hacer de la sociología, en el sentido más amplio del término, tal como Comte la entendía, un sistema de control que se convertiría en el régimen dominante en el mundo a fines del siglo XIX. Aldous Huxley llamará al positivismo de Comte "catolicismo menos cristianismo", y en esto fue una operación análoga a la apropiación de Weishaupt de la espiritualidad jesuita y su puesta al servicio de la la masonería. Ambos hombres tomaron lo que encontraron atractivo en la Iglesia Católica, arrancándolo de su matriz y lo introdujeron en un contexto radicalmente diferente que cambiaba completamente su significado. Ambos tomaron lo que eran esencialmente mecanismos de autocontrol basados en la comprensión del orden moral del catolicismo y los convirtieron en instrumentos esencialmente heterónomos de control social cuyo objetivo era la *mejora de la "humanidad"* y cuyo principio de validación era la "ciencia". Herbert Croly,* quien había sido bautizado en la "*Iglesia del Positivismo*" de Comte por su padre, un periodista irlandés, en los años 1880 en los Estados Unidos, aplicaría las ideas de Comte como editor de *New Republic*, que, entre otras cosas, orquestaría la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial y el posterior ascenso del Imperio estadounidense. En el ámbito nacional, Croly y *New República* fueron

* 1869-1930: influyente líder intelectual en el movimiento progresista de los EE.UU.; cofundador de la revista *New Republic*.

fervientes partidarios del conductismo watsoniano y de la publicidad, lo que significaba la creación de mercados nacionales, que, a su vez, extinguirían la lealtad étnica y la tradición estadounidense del gobierno local en aras de un consenso nacional que tenía mucho en común con la *volonté generale,* tan alabada por los revolucionarios franceses. Croly y la *Nueva República* también apoyaron el intento de John Dewey* de convertir el sistema escolar público estadounidense en una entidad nacional cuyo objetivo principal no era la transmisión de habilidades sino la inculcación de actitudes que ellos consideraban afines a la conciencia nacional y a la voluntad general.

Comte estuvo a punto de ir a los Estados Unidos. En la preparación de su viaje se sumergió en el idioma y en el pensamiento político del que creía que iba a ser su nuevo hogar, pero a último momento el trabajo no se concretó, y Comte se convirtió en secretario de Claude-Henri Conde de Saint-Simon.** Fue a través de Saint-Simon que entró en contacto con lo que Marx y Engels más tarde llamarían *socialismo utópico* o *socialismo utópico crítico.* Al igual que Saint-Simon, la trayectoria intelectual de Comte fue el resultado de un paralelogramo de fuerzas intelectuales y culturales que implicaron revolución y catolicismo. Ambos vivieron para experimentar la desilusión por las consecuencias de una revolución que fracasó, pero ninguno de los dos fue capaz de volver al orden social católico que precedió a la revolución. Lo mismo ocurrió con Charles Fourier,*** otro socialista utópico más cercano en edad a Comte.

Con la disolución del *Ancien Régime,* la moral y las costumbres quedaron a la deriva. Los llamamientos revolucionarios a la "virtud", tal como la generación de Comte había aprendido, invariablemente significó el asesinato de una forma u otra, y los socialistas utópicos fueron lo bastante realistas como para ver que la revolución no conducía a ninguna mejora de Francia. En realidad, en gran medida había arruinado sus vidas. De los tres, Saint-Simon fue el menos afectado porque fue el más revolucionario. Habiendo luchado junto a George Washington en la campaña contra Cornwallis**** en la península de Yorktown, Saint-Simon regresó a Francia para desempeñar un papel destacado en la Revolución francesa y vivió

---

* 1859-1952: pedagogo, psicólogo y filósofo del *pragmatismo* estadounidense.

** 1760-1825: filósofo, economista y teórico socialista y positivista francés que influyó en el socialismo utópico y movimientos como el *liberalismo* de John Stuart Mill, el *nacionalismo italiano,* y el *anarquismo* de Pierre-Joseph Proudhon.

*** 1772-1837: uno de los padres del *cooperativismo.*

**** Marqués Charles Cornwallis, 1738-1805: militar y gobernador colonial inglés.

para ver cómo se esfumaban los sueños que propugnaba cuando Napoleón se declaró emperador y luego fue derrotado a manos de los rusos. Fourier era doce años más joven que Saint-Simon y aún más que Comte, quien era veinte años más joven. La vida de Fourier se arruinó por la *conmoción que causó la revolución*. Cada uno, a su manera vio cómo las pasiones que la revolución despertaba se volvían incontrolables; cada uno buscó un mecanismo por el cual esa pasión pudiera ser controlada, y, sin embargo, ninguno fue capaz de confiar en la tradición que precedió a la Ilustración, el movimiento que había provocado la revolución en primer lugar.

Fue de Saint-Simon que Comte obtuvo la idea de que el industrialismo debía ser la nueva forma del orden social que sustituiría al antiguo, que había sido arrasado irremediablemente por la revolución. El nuevo orden debía basarse en la ciencia, no en la ahora desacreditada religión, porque nadie podía discutir con la ciencia, que, como dijo Shelley, se basaba en hechos, no en hipótesis. "*Hypothesi non fingo*",* había escrito Newton, y Shelley había citado el pasaje en una nota al pie de la *Reina Mab* como si constituyera la orden de marchar y entrar en acción impartida al Hombre Nuevo, quien instauraría *el Cielo en la Tierra*. Para corroborar el pedigrí revolucionario de Shelley, Friedrich Engels se encargó de que la *Reina Mab* fuera traducida y distribuida durante la Revolución de 1848. La idea de Saint-Simon de un cielo en la tierra significaba la utilización de la fábrica, o del *falansterio*, como base del orden social. Los jóvenes de ambos sexos debían ser internados en fábricas donde producirían bienes útiles, serían mantenidos bajo control, y alejados de cualquier idea de rebelión por la mera atracción de los sexos en el trabajo. Era, en definitiva, el lugar de trabajo de fines del siglo XIX, y fue la primera propuesta concreta de cómo utilizar el sexo como forma de control integrándolo en el emergente sistema fabril.

Comte entabló una relación sexual con Caroline Massin poco después de conocerla en 1821. Un año después, Comte publicó el folleto "*Plan de estudios científicos exigidos por la reorganización de la sociedad*", publicado en 1822. Tres años más tarde, publicó una versión ampliada de ese opúsculo con la ayuda de Massin como editora, bajo el título *Sistema de política positiva*. Ese libro fue, en efecto, el núcleo de sus ideas y el fundamento de los seis volúmenes del *Cours de philosophie positive*, y los cuatro volúmenes aún más pesados del *System de politique positive* sólo añadieron detalles a la idea original. El 19 de febrero de 1825, es decir, alrededor

* "*No compongo hipótesis*".

de la fecha de publicación de su obra más importante, Comte se casó con Massin en una ceremonia civil en el ayuntamiento del distrito 4 de París. Desde el exterior, podría parecer la consolidación de su vida personal e intelectual, pero es evidente que las apariencias engañaban. Por ejemplo, el testigo de la novia fue un tal M. Cerclet, uno de sus primeros y mejores clientes. El matrimonio no cambió el hecho de que Comte, a pesar de su participación en el diseño de las leyes de la sociedad humana, nunca pudo estar seguro de que su esposa le fuera fiel. Ella desaparecía periódicamente y luego volvía a su vida doméstica como si nada hubiera pasado, creando la persistente sospecha en Comte de que ella había vuelto a su *métier* anterior, ya fuere por diversión o provecho.

Es posible que la inseguridad que engendró en Comte la conducta de Massin, lo llevara a sus periódicos ataques de locura y, finalmente, a su intento de suicidio. Comte acabó acudiendo al Dr. Esquirol, el hombre que había clausurado las representaciones teatrales de Sade en el manicomio de Charenton, quien, sospechando que Massin era la causa de los problemas de su paciente y que este no dejaría a Massin, no pudo curarlo. Sin embargo, Comte asoció su enfermedad mental con Massin de una manera diferente. "Ahora me curaré, porque estoy con ella", dijo cuando ella lo recogió del hospital en un taxi.[1] Sin embargo, dadas las inclinaciones de Massin, cualquier cura basada en su fidelidad sólo podía considerarse temporaria. Todavía sufriendo episodios de depresión, Comte decidió tomar las riendas del asunto en abril de 1827 arrojándose al Sena y poniendo fin a su vida. Sin embargo, en el momento en que sintió las frías aguas del río, lo sobrecogió un profundo deseo de seguir viviendo, y también se curó de su enfermedad.

El patetismo de la situación personal de Comte refleja en muchos aspectos la vida de los futuros reformistas, quienes también intentarían formular los fundamentos de la organización social (es decir, del control) en medio de las angustias de su pasión sexual. Viene a la memoria la figura de John B. Watson. Atormentado psíquicamente por la inseguridad sexual, Comte creó, a modo de compensación, un universo científico imposible de ser alterado. Rechazó, por ejemplo, el descubrimiento del planeta *Neptuno** porque eso significaba que las leyes de la ciencia astronómica no estaban completas en el momento en que formuló los principios del positivismo. En consecuencia, la ciencia no podía proporcionar la estabilidad que exigía el orden posrevolucionario.

---

* Octavo planeta en distancia respecto al Sol y el más lejano del Sistema Solar.

"La verdadera ambición de Comte", según su biógrafo, consistía en la organización *científica* de la sociedad, en *la realización de un paraíso científico en la Tierra.* ¿Y qué es el cielo sino un orden perfecto y definitivo de las cosas y de las condiciones?".[2] De nuevo, interfiere el patetismo de la vida personal del gran reformador científico. Comte pudo haberse salvado de una enfermedad mental incurable gracias al amor, pero el amor no tenía lugar en el sistema que creó para poner orden en un mundo revolucionario fuera de control. El hombre que necesitaba ser amado para mantenerse cuerdo, erigió un sistema que no tenía lugar para el amor. Por lo cual, tanto él como su sistema estaban impregnados de un aire de locura.

Lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, de los demás socialistas utópicos. Al igual que Comte, su proyecto nació de la misma necesidad de orden frente a una descomposición social generalizada. Al igual que Comte, aquellos buscaban en *la ciencia* lo que el régimen anterior había buscado en la Iglesia. Como Comte, Charles Fourier buscó el antídoto de la revolución en *la Ilustración*, que había causado la revolución en primer lugar, porque no podía concebir encontrar esa solución en otro lugar. Fourier basó sus teorías sociales en un sistema que equiparaba la pasión humana con la fuerza de gravedad de Newton. En efecto, pronto lo contrario fue la realidad, ya que Fourier afirmaba que "todo desde el átomo hasta las galaxias, era una imitación de la pasión humana".[3] Como resultado de esta reducción de la fuerza motora de la vida humana al equivalente psíquico de la partícula subatómica, la pasión queda enajenada del alma humana, y la razón es anulada como instrumento de control de la pasión, siendo sustituida por la *voluntad*, ya sea individual o colectiva, como en el caso de los intereses de clase. En consecuencia, la moral, que tradicionalmente era la capacidad de la razón para aprehender la verdad en el orden práctico, queda desvinculada de su matriz racional y se ve obligada a encontrar un hogar en la "ciencia". Todos los "debiera ser" tienen ahora que justificarse a sí mismos como hechos, ya que *el hecho* es el único validador en cualquier sistema positivista. Cuando la moral quedó a la deriva, el comportamiento sexual también quedó a merced de las circunstancias. Correspondió a los socialistas utópicos encontrar un nuevo hogar para la moral sexual. Desafortunadamente, todos ellos compartían la visión esencialmente voluntarista de la Ilustración, más tarde adoptada por los comunistas, quienes afirmaban que la familia, junto con la religión, era un motor de opresión creado por las clases propietarias para asegurarse el control de las palancas del poder. Una vez que la pasión se redujo a una fuerza física abstracta como la gravedad, la moral sexual se convirtió en una función de fuerzas más amplias, como los medios de producción, y como resultado las "cos-

tumbres" sexuales debían ser fluidas y estar en función de *algo más* que la determinación moral de las personas que se casan. En esto Fourier tenía mucho en común con la crítica de Marx y Engels, quienes adoptaron en gran medida lo que aquel tenía que decir al respecto.

Al situar el matrimonio y la familia en una matriz de fuerzas económicas, Fourier y los marxistas instalaron la "liberación" en el centro de la vida familiar. Teniendo en cuenta sus premisas económicas, ciertas conclusiones sobre la sexualidad eran inevitables. Si, por ejemplo, el matrimonio era en su propia esencia asocial y se basaba en el dominio de la mujer como propiedad, entonces el único criterio real de auténtica liberación social era la medida en que las mujeres podían emanciparse del matrimonio. ¿Pero qué significa eso? Fourier es claro al respecto. La *emancipación* del matrimonio significa la integración de las mujeres en el proceso de *producción*, lo que significa, por supuesto, conseguir un trabajo en una fábrica. Una vez más la liberación se muestra como una forma de *control*. Las mujeres debían ser liberadas de la tiranía de sus maridos sólo para ser entregadas a la tiranía de los dueños de las fábricas de algodón, que ahora las explotarían para su beneficio. *Le plus* ça *change,** como dirían los franceses. También había otras similitudes. Dado que el matrimonio, desde el punto de vista tradicional, era sinónimo de moralidad sexual, entonces la emancipación significaba la "liberación" de la ley moral. Era, en otras palabras, la misma fórmula de la Ilustración que había llevado a la revolución cincuenta años antes.

Por lo tanto, no sorprende que [la Ilustración] condujera a la revolución una vez más, tal como ocurrió en 1848. La cultura tradicional francesa, ya cansada de la revolución, se mostró resistente a los esquemas utópicos durante el siglo XIX, pero los Estados Unidos, ya poblados por un grupo de inmigrantes desarraigados cuya sola inmigración ponía de manifiesto que simpatizaban con algún tipo de experimento social, pronto se convirtió en el hogar de una serie de comunidades sociales utópicas, algunas de las cuales se basaban en el modelo francés. Al igual que *Brook Farm*, inmortalizada por Nathaniel Hawthorn en su novela *The Blithedale Romance,*** todas ellas fracasaron.

En el otoño de 1824, poco antes de que Comte se casara con Caroline Massin, un galés llamado Robert Owen,*** quien se había hecho famoso

---

* *"Plus ca change, plus c'est la meme chose"* ("Entre más cambian las cosas, más siguen igual").

** 1852. En español: *La Comunidad de Blithedale.*

*** 1771-1858: empresario, filántropo y teórico socialista galés.

en Inglaterra por establecer una fábrica y una comunidad modelo en *New Lanark*, Escocia, llegó a los EE.UU. para fundar otra comunidad más ambiciosa aún en *New Harmony*, Indiana. Mientras que *New Lanark* tuvo éxito, *New Harmony* fracasó, y Owen, después de intentar persuadir al gobierno mexicano para que le dejara fundar una comunidad todavía más ambiciosa a orillas del río Grande, regresó a Inglaterra para averiguar por qué había fracasado. Marx concluyó que el experimento había fracasado debido a "la profunda conspiración oculta de las clases altas contra los derechos de los pobres y de la clase obrera". Cuando Owen sugirió la compensación de los trabajadores y el aumento de los salarios como la solución a la crisis laboral que se vivía en Inglaterra, los maltusianos respondieron que esas medidas sólo conducirían a la superpoblación. Con la derrota de Owen y del enfoque evolutivo moderado de los socialistas utópicos, en el campo del debate quedaron sólo dos actores principales: por un lado, los malthusianos y los representantes de la Escuela de Manchester, ambos defensores del injusto *statu quo* y, por otro, los marxistas, partidarios de la revolución. Con el veredicto de Marx sobre el experimento fallido de Owen, el mundo estaba maduro para la revolución, y en 1848, tal como en Francia sesenta años antes, la revolución estalló una vez más. Y una vez más fracasó.

Uno de los participantes esta vez fue un joven director de orquesta y compositor llamado Richard Wagner.* Wagner había combatido codo a codo con Mijail Bakunin en las barricadas en Dresde, y cuando la revolución de 1848 colapsó allí, Wagner se exilió en Suiza. Wagner aprovechó la oportunidad para repensar sus prioridades revolucionarias. Sus reflexiones se publicaron en un libro llamado *Arte y Revolución*, y en el proceso de escribir ese libro, pasó de ser un revolucionario político sin éxito a un revolucionario cultural de gran nombradía por la creación de una ópera, *Tristán e Isolda*,** y una nueva forma musical, el *cromatismo*, que se convertiría en el himno de la liberación sexual durante los siguientes cincuenta años.[4] Una de las personas más afectadas al conocer el *Tristán* de Wagner fue un joven estudiante del gimnasio llamado Friedrich Nietzsche,*** quien desde entonces dedicó su vida (según algunos, infectándose deliberadamente de sífilis) a promover la pasión sexual como forma de terrorismo cultural. En la segunda mitad del siglo XIX, cuando Victoria

* 1813-1883: compositor, director de orquesta, poeta, ensayista, dramaturgo y teórico musical alemán del Romanticismo.

** Fue estrenada en Munich en 1865.

***1844-1900: filósofo, poeta, filólogo y músico alemán.

estaba en el trono en Inglaterra, y Francia aún no se había recuperado de su revolución, la liberación sexual era un fenómeno casi exclusivamente alemán, centrado en gran medida en las representaciones de *Tristan und Isolde*, tal como Thomas Mann, quien no fue ajeno a la liberación sexual, deja claro.

A fines del siglo XIX había una serie de pequeños grupos de personas que se consagraban al estudio de los escritos de Nietzsche, que constituían la versión más tóxica y filosófica de la liberación sexual wagneriana. Además de *Bayreuth,** donde cada año los fieles podían ver la representación de las obras de Wagner, otro lugar que atraía a los interesados en la liberación sexual y sus racionalizaciones germánicas era el centro turístico de *Ascona*** en el que se celebraba una versión alemana de *Woodstock**** durante la primera década del siglo XX. Uno de los famosos asiduos visitantes de Ascona durante este período era Otto Gross,***** hijo de un juez pionero de la criminología, a quien Richard Noll caracteriza como

> el gran rompedor de lazos, el liberador, el amado de un ejército de mujeres a las que había vuelto locas, aunque fuera por poco tiempo. Persuadió a una amante-paciente al suicidio, y luego, otra paciente murió en circunstancias similares. Sus contemporáneos lo describieron como brillante, creativo, carismático, y perturbado. Era médico nietzscheano, psicoanalista freudiano y anarquista, el sumo sacerdote de la liberación sexual, maestro de orgías, enemigo del patriarcado, y un disoluto, adicto a la cocaína y a la morfina. Fue amado y odiado con igual pasión, un agente infeccioso para algunos, una mano sanadora para otros. Era un Dionysos rubio como la fresas.[5]

También fue una influencia para C. G. Jung, aun como uno de sus pacientes, y es a través de Jung y de Freud y de la resurrección del Iluminismo en la forma de psicoanálisis que volvemos al hilo principal de nuestra historia.

---

* Ciudad en el estado alemán de Baviera donde desde 1876 se realiza el famoso festival de música wagneriana.

** Comuna histórica en la Suiza italiana del cantón del Tesino, en el distrito de Locarno, sede de una comunidad utópica en el monte Veritá.

*** Encuentro *hippie* de música rock en Bethel, condado de Sullivan, estado de Nueva York en 1969.

**** 1877-1920: médico, psicoanalista, anarquista austríaco.

Parte II

Capítulo 1

París, 1885

La reacción contrarrevolucionaria

En octubre de 1885, un año antes de su matrimonio, un joven médico vienés llamado *Sigmund Freud*[*] fue a París para estudiar con Jean-Marie Charcot, el famoso neuropatólogo francés. Freud no era un judío religioso, pero sí un judío políticamente activo, sionista, y socialmente ambicioso, y como tal no podía estar ajeno al antisemitismo que se extendía por Francia en aquella época. Ese antisemitismo era parte de la reacción conservadora al espíritu de 1789 y a las sociedades secretas que presuntamente difundían el espíritu de la revolución por toda Europa. La explicación más famosa de lo que ha llegado a conocerse como la *teoría de la conspiración* comenzó con la publicación en Inglaterra de las *Memorias de la historia del jacobinismo* escritas por el abate Augustin Barruel en los años 1796-99, el libro que cambió el rumbo de la revolución en Inglaterra. La joven Mary Godwin modeló a su Dr. Frankenstein, el "moderno Prometeo", inspirándose en la persona de Shelley, el revolucionario *manqué* [fallido], y en Adam Weishaupt, profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Inglolstadt, y fundador de los Illuminati, uno de los tres grupos que, junto con los *philosophes* y los francmasones, engendraron la Revolución francesa, el más eficaz derrocamiento de trono y altar conocido hasta la fecha.

---

[*] Příbor, Moravia, o Freiberg in Mähren, Republica Checa:1856; Londres, 1939.

Nesta Webster* en su libro *World Revolution* presenta un gráfico que traza la influencia de los Illuminati a lo largo del siglo XIX hasta la Revolución Bolchevique de 1917. Al promover lo que se ha llegado a llamar la *teoría de la conspiración*, Webster propuso lo que equivaldría a una versión revolucionaria de la Sucesión Apostólica, haciendo depender la transmisión de la idea revolucionaria de una cadena de organizaciones subversivas interconectadas. El uso que Shelley hace de Barruel propone un paradigma de transmisión diferente. En lugar de organizaciones que engendran la idea, tenemos en la historia de Shelley un caso de influencia literaria en el que la idea engendró la organización. El ejemplo de Shelley es revelador porque la influencia de los Illuminati en este asunto es más literaria que organizacional. Al escribir su libro tal como lo hizo, Barruel generó un sinnúmero de seguidores para Adam Weishaupt y sus ideas, que su organización illuminati nunca podría haber logrado por sí misma. "Las ideas iluministas", escribe James Billington "influyeron en los revolucionarios no sólo a través de las propuestas de la izquierda, sino también a través de los opositores de la derecha. Cuando los temores de la derecha se convirtieron en la fascinación de la izquierda, el iluminismo adquirió una paradójica influencia póstuma mucho mayor de la que había ejercido como movimiento vivo".[1] Filippo Buonarotti, el presunto heredero de los Iluministas en Italia, era un revolucionario de buena fe, pero obtuvo la idea leyendo a Barruel, no uniéndose a la organización de Weishaupt. Sigmund Freud fue un ejemplo más de la fascinación de la izquierda basada en los miedos de la derecha.

Daniel Pipes** acusa a Barruel de lo que habría que llamar antisemitismo *post hoc**** sobre la base de la carta de Simonini.***** También cita ampliamente a Webster en su libro, pero pasa por alto que la escritora sostiene que Barruel no implicó en absoluto a los judíos en la Revolución francesa:

---

* 1876-1960; Nesta Bevan Webster, influyente escritora e investigadora británica teórica de la conspiración acusada de antisemita, con un importante círculo de lectores como Winston Churchill.

** 1949: catedrático de historia estadounidense de las universidades de Harvard y Chicago , presidente del instituto neoconservador *Middle East Forum.*

*** *Post hoc ergo propter hoc:* expresión latina que significa "después de esto, a causa de esto"; falacia de la "correlación coincidente" que asume que si un acontecimiento sucede después de otro, el segundo es necesaria consecuencia del primero: el gallo canta antes de que salga el sol, por tanto el canto del gallo hace salir el sol.

**** Soldado italiano que da un testimonio personal para afirmar que la masonería estaba bajo el control de los judíos.

> Deberíamos exigir algo más que esas vagas afirmaciones para refutar las pruebas de hombres que, como Barruel y Robinson, dedicaron un estudio exhaustivo al tema y atribuyeron todo el plan de los Illuminati y su cumplimiento en la Revolución francesa a los cerebros alemanes. Ni Weishaupt, ni Knigge, ni ninguno de los ostensibles fundadores del Iluminismo eran judíos: además, como hemos visto, los judíos estaban excluidos de la asociación, salvo con un permiso especial. Ninguno de los principales revolucionarios de Francia era judío, ni los miembros de la conspiración de Babeuf.[2]

Las *Memorias* de Barruel pueden haber sido la fuente de la teoría de la conspiración, pero sus seguidores modificaron su pensamiento a voluntad, y una de las principales modificaciones que tuvo lugar en el transcurso del siglo XIX fue la *fusión de iluminatus, masón y judío.* A lo largo del siglo XIX, la fusión continuó. Biberstein cita la carta de Simonini en su historia de la teoría de la conspiración, pero afirma que el principal impulsor de la fusión entre judío y conspirador se produjo a causa de Napoleón cuando en 1806 convocó a una reunión de notables judíos en Europa y dio a esa asamblea el nombre de *Sanedrín.*[3] Además de dar crédito a la creencia de que Napoleón era el Anticristo, aquel gesto también dio la impresión de que ya existía un régimen judío secreto y que sus lealtades estaban firmemente establecidas dentro del campo revolucionario.

Francia fue un hervidero de pensamiento antimasónico durante todo el período de la reacción a la revolución en el siglo XIX. Como resultado de la fusión de judío y masón, el antisemitismo pasó a integrar el pensamiento antirrevolucionario. Puesto que, en la mentalidad reaccionaria, los judíos estaban conectados con las sociedades secretas como la francmasonería como principales promotores de la revolución de 1789, el ascenso de la contrarrevolución significó un aumento del antisemitismo. El ritmo de los tambores que continuó como consecuencia del libro de Barruel (a pesar de que contradecía a Barruel) alcanzó un *crescendo* en la época en que Freud llegó a París para estudiar con Charcot. La asociación judío-masón-revolucionario recibió un impulso considerable con la publicación del libro de Roger Gougenot des Mosseaux (1805-1876) *Le Juif, le Judaisme et la Judaisation des Peoples Chrétiens* (El judío, el judaísmo y la judaización de los pueblos cristianos) en 1869. Gougenot des Mosseaux tomó como epígrafe de su libro una cita de la novela *Coningsby** de Disraeli: "Así que usted ve, mi querido Coningsby, que el mundo está gobernado por personajes muy diferentes de lo que imaginan los que no están entre bastidores". Gougenot des Mosseaux insinúa que la masonería y las

* 1844, la Nueva Generación.

sociedades secretas de ese tipo tienen como propósito la destrucción de la cristiandad y su sustitución por un régimen judío mundial.

Cinco años más tarde, de 1874 a 1876, el reverendo Nicolás Deschamps, S.J. publicó su obra *Les Societés secretes ou la philosophie de l'histoire contemporaine*, en la que menciona explícitamente las *Memorias* de Barruel. En 1881 el libro de Deschamps estaba en su cuarta edición. En julio de 1878, la revista parisina *Le Contemporain: Revue Catholique* publicó las reminiscencias del padre Grivel sobre Barruel, aumentando aún más su prestigio entre los contrarrevolucionarios.

En 1881 el abate Chabauty publicó su libro *Les Francs-Mâçons et les Juifs*, en el que escribía que una conspiración judeo-masónica estaba preparando el camino para un Anticristo judío que iba a realizar la hegemonía judía en todo el mundo.

Tres años más tarde, es decir, un año antes de que Freud llegara a París, Eduard Drumont declaró en su opúsculo *La France Juive: Essai d'histoire contemporaine* que los judíos estaban explotando la revolución para sus propios fines, que Adam Weishaupt era judío (¡!) y que la masonería era sólo una pantalla para ocultar la influencia judía. En 1893, el reverendo Leon Meurin, arzobispo de Port Louis, en Mauricio, publicó un folleto titulado *La Franc Mâçonnerie: Synagogue de Satan*, en el que menciona explícitamente a Barruel así como a la logia judeo-cristiana de Frankfurt "Zur Aufgehenden Morgen" y la carta de Simonini. La conclusión de Meurin –que "*En vérité, tout ce qui trouve dans la franc-mâçonnerie est foncièrement juif, exclusivement juif, passionément juif, depuis le commencement jusqu'à la fin*"*– muestra que cuando Freud llegó a París como joven estudiante de medicina, la fusión de judío y francmasón (francmasón es un sinónimo de *Illuminatus*) era completa.[4] Esta asociación continuará sin interrupción durante los diez años siguientes. En 1903, un año después de la publicación de *La psicopatología de la vida cotidiana*, el abate Isidore Bertrand afirmaba en su folleto *La Franc Mâçonnerie: Secte Juive* que el judío y el masón estaban unidos por su odio a Cristo y a los gentiles, "y con esta última palabra nos referimos a los católicos".[5]

Finalmente, los católicos se dieron cuenta de la agitación que recorría Europa y el 4 de abril de 1884, el papa León XIII publicó su encíclica *Humanum Genus*, también conocida como la encíclica sobre la masonería. En 1883, Armand-Joseph Fava, obispo de Grenoble, publicó un folleto titulado *Le secret de la franc-mâçonnerie*, en el que acusaba a los masones de

* "*En verdad, todo en la masonería es fundamentalmente judío, exclusivamente judío, apasionadamente judío, desde el principio al fin*".

culto satánico, violación sacrílega de la hostia eucarística y otros delitos. Fava era amigo de León XIII y conocido como el "martillo de los masones" y, según Biberstein, influyó en el Papa para que escribiera *Humanum Genus*.[6] De ser así, *Humanum Genus* es tan significativa por lo que no dijo como por lo que declaró. León XIII no menciona a los judíos, y se tiene la impresión de que en *Humanum Genus* León XIII buscaba tomar el control de la manía de las sociedades secretas y devolver el asunto a su *locus classicus*, es decir, a las *Memorias* de Barruel. En la *Humanum Genus*, León XIII depuró el movimiento antimasónico y antirrevolucionario de los acentos antisemitas que se le habían adherido en el transcurso del siglo XIX.

Humanum Genus aclara que "la sociedad de la que hablamos" es la "secta masónica" que "produce frutos perniciosos y del más amargo sabor... a saber, el derrocamiento total de todo el orden religioso y político que la enseñanza cristiana ha producido y la sustitución por un nuevo estado de cosas de acuerdo con sus ideas, cuyos fundamentos y leyes serán extraídos del mero Naturalismo".[7]

Hasta aquí los fines de la secta masónica. Los medios por los que alcanzan sus fines son, según León XIII, la corrupción de la educación, la corrupción de la cultura y, común a ambos, la corrupción de la moral. En un mundo corrompido por el pecado original, León XIII ve a la secta masónica predicando su "evangelio del placer" como el arma principal de su arsenal. Los masones predican el "evangelio del placer" como parte de un plan concertado para ganar la hegemonía política sobre la Europa cristiana:

> Por lo tanto, vemos que los hombres son tentados públicamente por los muchos atractivos del placer; que hay revistas y panfletos sin moderación ni vergüenza; que las obras de teatro son notables por la licencia; que los diseños de las obras de arte se buscan descaradamente en las leyes de un supuesto realismo; que los artificios de una vida blanda y delicada son cuidadosamente concebidos; y que se buscan diligentemente todos los encantos del placer con los que la virtud pueda ser adormecida. También, de manera perversa, pero al mismo tiempo con bastante coherencia se eliminan las esperanzas de las alegrías del Cielo y se reduce toda felicidad al nivel de la muerte, y, por así decirlo, la hunden en la tierra... Porque, como generalmente nadie está acostumbrado a obedecer tan sumisamente a hombres tan astutos y mañosos como aquellos cuya alma está debilitada y quebrantada por el dominio que otros ejercen sobre sus pasiones, ha habido en la secta de los francmasones algunos que claramente se han determinado y propuesto aquello de manera artera y con un propósito preestablecido, para que la multitud sea saciada con una licencia ilimitada de vicio, ya que, cuando esto se ha hecho, fácilmente caen bajo su poder y autoridad para ejecutar cualquier acto temerario.[8]

La liberación sexual, por usar un término posterior para lo que León XIII llama la "dominación de las pasiones", es una forma de control político. En esto León XIII es coherente con la lectura de Barruel sobre el iluminismo, que era, según el plan de Adam Weishaupt, una forma de gobernar a las personas sin que lo supieran, manipulando secretamente sus pasiones. León XIII no menciona ni a Barruel ni al iluminismo, pero su encíclica está en deuda con el primero por su explicación de la estrategia de los iluministas de los últimos tiempos. Al explicar el efecto destructivo de la pasión descontrolada en el alma, León XIII recurre a la psicología clásica, es decir, a la explicación clásica de la relación entre la pasión y el control racional. Debilitado por el pecado original y, por lo tanto, más dispuesto al vicio que a la virtud, el hombre debe reconciliarse con una vida de vigilancia constante y de un enérgico esfuerzo moral:

> Para una vida virtuosa es absolutamente necesario refrenar los movimientos desordenados del alma, y hacer que las pasiones obedezcan a la razón. En este conflicto hay que despreciar muy a menudo las cosas humanas, y sufrir los mayores trabajos y las mayores fatigas, para que la razón se imponga siempre. Pero los naturalistas y los francmasones, al no tener fe en las cosas que hemos aprendido por la revelación de Dios, niegan que nuestros primeros padres pecaron, y, en consecuencia, piensan que el libre albedrío no está en absoluto debilitado e inclinado al mal. Por el contrario, exagerando más bien nuestra natural virtud y excelencia, y colocando sólo en ella el principio y la regla de la justicia, no pueden ni siquiera imaginar que haya necesidad alguna de una lucha constante y de una perfecta firmeza para vencer la violencia y el dominio de nuestras pasiones.[9]

Tenemos aquí una expresión de la psicología que es diametralmente opuesta a la que Freud elegiría quince años más tarde, tal como se expresa en el epígrafe de *La interpretación de los sueños*: "Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo"("Si no puedo doblegar a las potencias superiores, moveré las regiones infernales" o bien "Si no puedo mover el cielo moveré el infierno").* León XIII, como representante supremo de los poderes superiores, se mostraba particularmente pasivo, al igual que el Imperio austrohúngaro en la época en que Freud escribió sus dos primeros libros habiendo concebido una psicología "revolucionaria", conforme la cual las pasiones subvertirían primero y, finalmente, desbordarían todo control racional. Una vez más, tal como ocurrió en la Francia revolucionaria, la represión, y no la pasión pecaminosa, se convirtió en el enemigo. La razón, que representaba al Rey, fue primero subvertida y luego debilitada para ser finalmente arrastrada por la turba enloquecida que, en definitiva,

* En *La Eneida*, Libro VII, 310 (2), de Virgilio, Acheronta es el río que rodea el Hades o Infierno.

las pasiones del hombre siempre han sido. Que Freud se inscribió conscientemente en la tradición revolucionaria lo indica también su cita de *Acheronta movebo*. Peter Swales afirma que Freud la obtuvo de Ferdinand Lassalle, otro judío y revolucionario. Tal como lo indica la elección de la cita como epígrafe de su primer libro, el psicoanálisis era una reafirmación encubierta de la tradición revolucionaria, que ahora estaba renaciendo, mientras la alianza que derrotó a Napoleón y restableció el orden en Europa tras veintitantos años de revolución comenzaba a desmoronarse.

Capítulo 2

Chicago, septiembre de 1900

J. B. Watson: el materialismo científico y la pasión por el control

En el verano de 1900, el mismo año en que se publicó *La interpretación de los sueños*, John Broadus Watson [1878-1958] un joven profesor de Greenville, Carolina del Sur, escribió a William Rainey Harper, presidente de la Universidad de Chicago, pidiéndole una beca completa o un trabajo que le permitiera pagar la matrícula. Watson, quien se había licenciado en el Furman College, una institución religiosa menos conocida orientada a la formación de predicadores bautistas del Sur, ahora quería asistir a lo que él llamó una "universidad de verdad", porque quería abrirse camino en el mundo, y, en los albores del siglo XX, se hacía evidente que la educación era la clave del éxito.

Watson había crecido en lo que podría llamarse el arquetipo de familia estadounidense, si *Las aventuras de Huckleberry Finn* puede calificarse de la novela estadounidense arquetípica. Su madre, que había fallecido el 3 de julio de 1900, justo en el momento en que él escribió su carta, tenía el fervor moral de la viuda Douglas,* mientras que su padre se asemejaba a Pap, no sólo por su consumo excesivo de alcohol, sino también porque desaparecía periódicamente en el desierto para pasar tiempo con una u otra de sus concubinas indias. Entonces, cuando John tenía trece años, Pickens Watson, su padre, desapareció para siempre, dejando a su

* Dama generosa, piadosa y amable que adopta a Huck a fin de "civilizarlo".

hijo para ser criado por una madre adoptiva impregnada de la religión emocional típica de aquella región. Ambos padres dejarían su huella en Watson, quien se convertiría en un bebedor empedernido y mujeriego, dedicado con todo el fervor de un predicador bautista del Sur a la nueva religión de la ciencia en general y a la psicología conductista en particular. En muchos sentidos, Watson, que nació en 1878, era el típico hombre de la generación de 1880, generación prototípica de los "modernos", que surgió en la década posterior a la Primera Guerra Mundial como consecuencia de las dislocaciones sociales que provocó la guerra. Todos los "modernos" eran fervientes creyentes en el *materialismo científico* y trataron de adaptar el mundo a su nueva fe con todo el celo de los primeros apóstoles. "Encontrarán en mí un estudiante serio", escribió Watson a Harper, y en esto decía la verdad.

Quizás porque el seminario bautista le proporcionó una formación en latín y griego, Watson esperaba inicialmente estudiar filosofía con John Dewey. Lo sabemos porque escribió a Dewey más o menos al mismo tiempo que a Harper. Para cuando la solicitud de Watson llegó al escritorio del presidente, John Dewey* ya hacía diez años que estaba en la universidad y en el apogeo de su influencia en ese medio académico. Con Dewey, Watson tomó un curso sobre Kant –en realidad dos veces el mismo curso– y al final de ambos no pudo entender la *Crítica de la Razón Pura*. El único efecto duradero de la exposición de Watson a Kant fue la animadversión permanente contra la filosofía de la escuela alemana y contra la "introspección", que era el método de la nueva ciencia de la psicología, ciencia que se había incorporado a los planes de estudio de la Universidad sólo ocho años antes de la llegada de Watson. Por entonces, ser psicólogo significaba "hacerse" alemán, como lo había hecho G. Stanley Hall, el padre de la psicología estadounidense, cuando se fue a Alemania en la década de 1880 a estudiar con Wilhelm Wundt en Tubinga.

La introspección germánica está muy lejos de la contemplación desinteresada de la verdad, que era el fin de la tradición filosófica clásica, pero aún estaba más lejos de la inclinación estadounidense a la *acción* y a los *resultados* que caracterizaba tanto a John Dewey como a John Watson. Los estadounidenses siempre habían tendido a ser un grupo superficial, tanteando en el patrimonio de la tradición occidental como un *culto de carga***. Y esta misma impaciencia caracterizó la fundación de la psicolo-

* 1859-1952, filósofo, psicólogo estadounidense, que lideró el movimiento de la *Educación Progresista* y fundó el pragmatismo en su país.

** Es decir, de manera cuasi fetichista. "Culto de carga" es un sistema de creencias indigenista en el

gía moderna. Personas como Dewey fueron conocidos como pragmáticos por una buena razón. Ellos estaban interesados en la verdad sobre la psiquis humana sólo en la medida en que esa verdad produjera *resultados*. Al igual que las ciencias físicas, que se abordaban no tanto como un medio para entender la naturaleza, sino para controlarla, la nueva ciencia de la psicología, tal como la concibió John Dewey, devendría una forma de *controlar la mente humana*. Dewey fue uno de los arquitectos del liberalismo del siglo XX, y uno de los objetivos del liberalismo era el control social.

El liberalismo, en este sentido, fue a la vez pirómano y bombero. La ciencia era el diluyente que iba a disolver todos los viejos lazos asociados con la moral, la religión y la tradición, y una vez que esa disolución se hubiere logrado y la cultura, como resultado, estuviere al borde del caos social, la ciencia, específicamente la nueva ciencia de *la psicología*, proporcionaría a los mandarines de la cultura una manera nueva de controlar a las masas rebeldes según lineamientos nuevos y más "racionales", lo cual, por cierto, beneficiaría a los controladores tanto política como financieramente. La psicología, según Dewey, debía convertirse en el brazo científico de la reforma democrática, y la escuela pública iba a ser la institución en la que la ciencia democrática encontraría su aplicación a la vida.[1] Por cierto, Dewey estaba reaccionando ante las olas inmigratorias que llegaban a las costas estadounidenses desde el sur y el este de Europa. Dewey veía las escuelas como el principal instrumento de socialización, instrumento que produciría un ciudadano estadounidense homogeneizado, purgado de filiación étnica y familiar, que se identificaría con los objetivos progresista y nacionales, tal y como los articulaban los conductores de la opinión pública en la era de los medios de comunicación. Las escuelas serían "gestionadas sobre una base psicológica tal como las grandes fábricas son dirigidas en base a la ciencia química y a la física".[2] Las escuelas forjarían estadounidenses conforme a la definición de Dewey, es decir, personas que creían en la ciencia, pero escépticas respecto de las instituciones creadas por los padres fundadores de los EE.UU. Ese escepticismo encontraría su voz en los escritos de compinches liberales como Walter Lippmann, Herbert Croly, y el resto de los que vieron su apoteosis en la fundación de la *Nueva República** y la llegada de la guerra de Woodrow Wilson.

La Universidad de Chicago nació un año antes de la Exposición de Chicago de 1892, con el apoyo financiero de John D. Rockefeller. y, al igual

---

que se espera que, con ciertos rituales y el sólo contacto con una sociedad más avanzada tecnológicamente, se obtendrán ciertos bienes.

* Revista estadounidense semanal de centro-izquierda fundada en 1914.

que su mecenas, la Universidad estaba más interesada en los resultados prácticos que en la contemplación desinteresada de la verdad. Watson, por su temperamento, se impregnó de los imperativos de la ciencia de la Ilustración con una avidez que pronto impresionó a sus profesores. Abandonó casi inmediatamente su carrera de filosofía y la sustituyó por su interés en la psicología, que se definía en términos casi exclusivamente mecanicistas. Bajo la tutela de Jacques Loeb, quien había hecho experiencias de inseminación artificial con huevos de erizo de mar, aprendió que el hombre era una "máquina orgánica" que pronto sería replicada en el laboratorio, tan pronto como se resolvieran algunos detalles fisiológicos. Era la visión de Mary Shelley en su *Frankenstein* purgada de todos los recelos humanistas y de las tristes lecciones que los revolucionarios sexuales de ochenta años antes habían aprendido en la costosa escuela de la experiencia. Puesto que el hombre era una máquina biológica sin "instintos", y mucho menos un alma inmortal, era entonces una completa *tabula rasa*, completamente formada por la intersección de sus experiencias con su biología. El hombre había pasado de ser un ente informado por un alma racional, cuyas potencialidades se desarrollaban por la exposición al mundo que recibía a través de los sentidos, un ser que podía discernir el orden en el universo y ordenar su propia vida de acuerdo con esa razón, a ser una *máquina orgánica*, completamente plástica, cuyos impulsos eran una respuesta directa a estímulos fuera de su control. Dado que el hombre no poseía alma, ni mente, y eventualmente –según Watson, al menos–, ni siquiera conciencia, y puesto que su constitución biológica era un hecho, el hombre no era más que lo que su entorno hacía de él. De ahí a concluir que *quien controlaba el entorno controlaba al hombre*, sólo había un paso. Dada esta visión radicalmente trunca del hombre, la cuestión clave era comprender el mecanismo por el que los imperativos del entorno se transformaban en los imperativos de la mente. El hombre que develara ese secreto se convertiría en el pragmático definitivo; conocería la ciencia de controlar a sus semejantes.

La cosmovisión anterior tiene en cuenta tanto el pensamiento del primer Watson como el entorno intelectual del que se impregnó gracias a sus maestros. La capacidad de Watson para encarnar y avanzar en el espíritu de su época fue envidiable o desafortunada, según el punto de vista. Si Watson estaba limitado en el tiempo y su fe en la ciencia suena ahora irremediablemente anticuada, esa misma cualidad le permitió pasar con facilidad a la vanguardia de una nueva profesión que creía que iba a develar, por fin, los antiguos secretos del comportamiento humano, regulándolo de un modo que habría resultado imposible tanto para la filosofía

como para la religión. Como el Dr. Frankenstein, como Shelley, en quien Frankenstein fue modelado, los modernos prometeos como Watson esperaban crear el cadáver galvanizado del hombre nuevo a partir de partes del cuerpo no reconocidas y robadas subrepticiamente de sus propias biografías personales y (la mayoría de las veces) sexuales. Dado que Watson acabaría afirmando que no existía la conciencia, no sorprende que viera con malos ojos las autobiografías. "No veo cómo alguien que no sea una persona muy ingenua", escribió Watson en la cima de su fama en 1928, "pueda escribir su propia vida".

> Todo el mundo tiene demasiado que ocultar como para escribir una [autobiografía] honesta –demasiadas vivencias que nunca ha aprendido a poner en palabras, incluso si no ocultara nada. Pensar en la crónica de tus actos adolescentes día a día– tus cuatro años de universidad –tu egoísmo– la forma en que tratas a los demás –tu mezquindad–, ¡tus sueños de sexo! Las autobiografías se escriben para vender los puntos buenos de uno mismo o para vencer a los críticos. Si un autobiógrafo se expusiera honestamente día a día, al cabo de seis meses se suicidaría o bien entraría en la dulce depresión de quien pierde la memoria.[3]

El último artículo que escribió John B. Watson (que nunca se publicó) fue sobre la causa por la cual él y otros hombres famosos de su entorno no se habían suicidado. Como indica el pasaje anterior, la vida de Watson de joven se caracterizó por su agitación emocional y moral. Después de leer a Hume en la Universidad de Chicago en la misma época en que abandonó la filosofía en favor de la psicología, Watson se convenció de que la razón era "esclava de las pasiones". Hume, en este caso, probablemente sólo confirmaba lo que Watson estaba aprendiendo por propia experiencia de una vida que parecía alternar entre una conducta a base de pasiones irascibles y concupiscibles, con poca mediación racional entre ellas. De joven, en Greenville, Carolina del Sur, Watson participaba con avidez en lo que él llamaba "peleas de negros", algo que probablemente las autoridades toleraban. El hecho de que Watson fuera arrestado en esas circunstancias indica que dejó que esa pasión se le fuera de las manos, al igual que durante su segundo arresto por disparar un arma en medio de la ciudad.

Lo mismo le ocurrió con sus pasiones concupiscibles. Watson se inició sexualmente en la época en que ingresó en la Furman College, es decir, a la edad de diecisiete o dieciocho años. Para cuando se graduó, había tenido una aventura con una mujer mayor y había desarrollado lo que se convertiría en un hábito de falta de autocontrol en materia sexual. Durante el otoño de 1903, estando en la Universidad de Chicago, sufrió una crisis nerviosa que lo "puso en alerta". La crisis estuvo aparentemente re-

lacionada con asuntos sexuales, ya que, según él, más adelante lo llevó a aceptar gran parte del pensamiento de Freud en la materia. Ahora bien, un análisis contrastado superficialmente de Freud y el conductismo indica que tienen poco en común. Sin embargo, en el caso de Watson se lo puede llamar "freudiano" ya que él creía que conceptos psicoanalíticos como el complejo de Edipo se podían atribuir a los malos hábitos adquiridos en el condicionamiento temprano del niño. Si esto suena inverosímil ahora, no sonaba mucho más admisible entonces.

Los biógrafos de Watson también han señalado la incongruencia. Watson consideraba que Freud no era útil para el "psicólogo de laboratorio",[5] pero estaba de acuerdo con la idea de las "referencias sexuales de toda conducta".[6] Freud había conservado el vocabulario de la ciencia clásica (id = pasión; superego = razón) en forma revolucionaria. Watson iba a abolir todo eso en favor de lo que podría llamarse "fisiología dramatizada", según la cual el amor era un recuerdo de la estimulación sexual y el "pensamiento" era una función del movimiento de la laringe, una forma de hablar en voz alta. El amor, según el punto de vista conductista, era la tumescencia. [erección del pene]. Sin embargo, cuando se trataba de explicar su propia conducta sexual, Watson encontró a Freud más satisfactorio que su propio conductismo. La razón es muy simple. En última instancia, *la congruencia entre el freudismo y el conductismo era política y no científica.* Tanto Watson como Freud eran revolucionarios que utilizaban la ciencia como una pantalla para ocultar la guerra que ellos libraban contra el orden moral, tal como ellos lo percibían en la sociedad victoriana:

> Lo que el conductismo y el psicoanálisis en última instancia tenían en común era una creencia en la plasticidad de la naturaleza humana y en la temporalidad de las instituciones sociales. Esto significaba una ruptura con los valores de la sociedad victoriana. Las normas de conducta que habían sido establecidas y aplicadas por la comunidad y la Iglesia estaban siendo reemplazadas por un *ethos* que enfatizaba la autorrealización y la gratificación personal. Sin embargo, lejos de ser liberador, este cambio tuvo el efecto de dejar al individuo a la deriva en un mar de valores cambiantes que son determinados cada vez más por los estilos de consumo.[7]

Tras su crisis nerviosa en el otoño de 1903, Watson intentó resolver los conflictos sexuales de su vida casándose en secreto con una estudiante de diecinueve años llamada Mary Ickes, el 26 de diciembre del mismo año. Watson siempre fue un enamoradizo de las estudiantes encantadoras, y aparentemente se casó con Ickes despechado por haber sido rechazado por Vida Sutton, otra joven estudiante. Cuando Sutton volvió para decirle que estaba cambiando de opinión sobre la propuesta de Watson, se inició

una aventura amorosa. Harold, el hermano de Ickes, quien más tarde se convertiría en secretario del Interior de la Administración Roosevelt (su hijo ocuparía el mismo cargo en la administración Clinton) aparentemente tenía fino discernimiento de personas. Nunca aprobó el matrimonio y, después de oír los rumores contrató a un detective, que presentó las pruebas a Mary. No fue un comienzo auspicioso para un matrimonio que terminaría diecisiete años más tarde, pero el incidente nos da una idea del hombre que alcanzaría fama al prometer una tecnología que no sólo predeciría, sino que también "controlaría" el comportamiento humano. Watson nunca tuvo el control de su propia conducta sexual, y, como resultado, siempre fue controlado por otras personas. Era controlado por el "estímulo" cada vez que veía a una mujer atractiva; era controlado por el remordimiento, emoción que nunca pudo explicar de forma convincente según los principios conductistas y fue controlado por personas que estaban dispuestas a utilizar los detalles de su vida sexual como una forma de extorsión. Por lo tanto, no sorprende que el control de la conducta humana fuera uno de los objetivos que anunció en sus famosas conferencias de 1913. En el libro basado en ellas, conocido como *Conductismo,* Watson insistió en que la psicología era una "rama experimental puramente objetiva de la ciencia natural", siendo su "objetivo teórico" nada menos que la "predicción y el control de la conducta".[8]

El interés de Watson por el control de la conducta tenía su raíz en su propia vida, básicamente su vida sexual, que estaba con frecuencia, fuera de control. "Dios", dijo una vez Sigmund Freud, "era más un padre exaltado". Watson debe haber tomado esta frase al pie de la letra. Abandonó la religión porque su padre la había abandonado antes que él. La moral estaba asociada a la religión, que Watson asociaba con la emotividad de su madre. La moral había fracasado tanto en la vida de su padre como en la suya propia como guía normativa de la conducta. La ciencia, entonces, era la única opción que podía ofrecer el control de la conducta que Watson buscaba desesperadamente. La psicología proporcionaría una *tecnología de control,* una vez que Watson se hubiera deshecho del bagaje filosófico del pasado y descubriera una ley empírica basada en el comportamiento animal. El control de la naturaleza conduciría entonces al control de la naturaleza humana, ya que los humanos eran máquinas orgánicas como las ratas. Los impulsos sexuales de Watson eran, en formas que no le importaba admitir, estrechamente análogos a las respuestas que podía medir en las ratas. Eran completamente dirigidos por otros. En lugar de admitir que no tenía autocontrol, Watson decidió crear una psicología en la que el concepto de autocontrol no tuviera sentido. "A veces me disgusta", escribió

Watson a Robert M. Yerkes, el famoso primatólogo, "tratar de hacer que el carácter humano se someta a la ley".[9] La afirmación es patética o arrogante, según cómo se la tome: patética si se ve como respuesta a su propia falta de autocontrol; arrogante cuando se ve como un intento de proyectar sus propios defectos sobre la humanidad en su conjunto.

Harold Ickes tenía razón en su evaluación de Watson. Watson no tenía carácter, si por carácter entendemos la capacidad de controlar racionalmente la pasión sobre una base consistente y confiable. En lugar de admitir sus propios fracasos, Watson decidió rehacer la humanidad a su propia imagen. El hombre era ahora rehecho a imagen del estadounidense superficial, un hombre sin vida interior, sin moral, nada más que un hervidero de deseos y miedos que podía ser manipulado a voluntad por aquellos que sabían cómo controlar esas pasiones. El hombre era un recipiente vacío, una *tabula rasa* sobre la que los publicistas podían escribir sus textos. En nombre de la libertad, sus pasiones podían ser manipuladas generando una esclavitud al servicio de los que controlan los instrumentos de la opinión pública. "Ciencia" era el mantra que el *Homo estadounidensis* se cantaba a sí mismo para asegurarse que su esclavitud era realmente libertad. Esto no debería sorprender, dada la visión de Watson de lo que era la psicología y lo que era el hombre. En definitiva, John Watson era lo que describía: una respuesta a un estímulo. Su vida sexual fue el modelo del conductismo. El *Homo estadounidensis* renunció a la dirección interior de sí y se regocijó convirtiéndose, como Watson, en una simple reacción a los estímulos sexuales. Una vez que ciertas clases influyentes de los estadounidenses tomaron esta decisión de desechar la moral sexual, la ciencia fue la única forma de obtener el control allí donde la moral había fracasado.

Sólo había un problema. Tanto para Watson el conductista como para Watson el hombre, no existía el autocontrol. Esto significaba que el conductismo podía explicar la reacción, pero nunca la acción. En este sentido, quedó al descubierto la máxima estupidez del *pragmatismo estadounidense,* una filosofía que evitaba lo que consideraba conceptos "metafísicos" obsoletos como la verdad, a cambio de resultados basados en la acción, pero que luego fue incapaz de explicar qué era la acción, porque la acción, en contraposición a la reacción, siempre se basa en la razón y su capacidad para aprehender valores trascendentales como lo verdadero y lo bueno. Además de ser una admisión tácita de los fracasos morales que Watson había acumulado durante su vida de promiscuidad sexual, el conductismo era también una contradicción en los términos. Nunca pudo explicar en qué se fundamentaba. Nunca pudo explicar la acción. Sólo tenía sentido en un mundo de controladores, por lo que resultó grato a los liberales y al

mundo que, eventualmente, construirían sobre las ruinas creadas por la Primera Guerra Mundial.

John B. Watson, a pesar de rechazar el Sur, su religión y sus tradiciones, seguiría siendo por siempre el granjero de Carolina del Sur, con independencia de la sofisticación del entorno en que le tocara actuar.

Poco después de conseguir su trabajo en *Madison Avenue*, compró una granja en Connecticut. Su definición de felicidad era "perderse en la actividad", descripción adecuada para un pragmático estadounidense, quien pronto se perdió en la actividad de criar animales y construir graneros, cosas que había dejado atrás cuando era niño. Watson siempre pasó más tiempo con los animales que con los seres humanos, y durante la primera década del siglo XX, dedicó gran parte de su tiempo al estudio del comportamiento animal.

Además de las ratas en el laboratorio, estudió las aves en el *Dry Tortugas** . Su objetivo era llegar a los bloques básicos de la conducta humana y comenzar a crear una psicología que explicara las cosas que encontraba tan problemáticas en su propia vida. "Las emociones", según Watson, "cuando se utilizan correctamente pueden servirnos en lugar de destruirnos". Esta afirmación lleva a uno de sus biógrafos a opinar:

> El aterrador espectro de la aniquilación que planteó como la sombría alternativa a la subordinación de las emociones ayuda a explicar su obsesión por el control de las mismas... Watson temía especialmente la liberación desenfrenada de las emociones de las masas. Uno de los blancos favoritos de su crítica era el cristianismo evangélico, especialmente tal como se manifestaba en el creciente número de grandes renacimientos urbanos. "Todas las clínicas y hospitales psiquiátricos de la ciudad sienten la tensión que genera cada gran reunión del renacimiento evangélico", comentó Watson al sociólogo William I. Thomas...Watson, quien había descartado ostentosamente esos valores cuando abrazó la vida urbana moderna, registró su desaprobación en tonos claros y estridentes. La religión, después de todo, argumentaba Watson, no era más que una forma anticuada de control social.[10]

Watson consideraba que la religión era una forma de control social porque, en un mundo donde no hay acción, todo es una forma de control social. Dada su psicología del estímulo/respuesta, una psicología que no puede explicar la acción porque no puede admitir la razón, la reacción es lo único que el hombre puede hacer. Y si todo lo que el hombre puede hacer es reaccionar, su vida no es más que una respuesta a estímulos controlados por otros. El conductismo no es, por tanto, una psicología en absoluto; *es una tecnología de control psíquico*. No explica por qué los hombres actúan,

* Parque Nacional de los EE.UU. ubicado en Florida.

pero da una explicación aparentemente admisible de cómo los hombres pueden ser controlados, que es por lo que demostró ser de interés para los poderes que estaban tratando de transformar a los Estados Unidos de una república de campesinos en un imperio de consumidores manipulados. Watson se subió a la cresta de esa ola política. La modernidad necesitaba, en palabras de T. J. Lears, una "racionalidad instrumental que desanclara el mundo exterior de la naturaleza y el mundo interior del ser, reduciendo ambos a objetos manipulables".[11] Si no hay mundo interior, ni conciencia, entonces no hay razón, y si no hay razón, el hombre no puede actuar libremente. La razón práctica es la ciencia de la acción que explica cómo toda acción se predica de la percepción del hombre del bien trascendental. Si no hay mundo interior, entonces no hay psicología, y lo que se llama así no es más que una tecnología de control, "una racionalidad instrumental para manipular el control de las emociones".[12]

En 1914 Watson publicó *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology* ["Conducta: Una introducción a la psicología comparada"], un libro de texto introductorio que esperaba que también interesara al público lector. Los aspectos "tecnológicos" de la nueva psicología eran evidentes casi desde el principio del libro: "El interés del conductista en las acciones del hombre", escribió Watson, "es más que el interés del espectador –quiere controlar las reacciones del hombre como los científicos de la física quieren controlar y manipular otros fenómenos naturales. Es ocupación de la psicología conductista predecir y controlar la actividad humana".[13] El hombre, según la visión que Watson aprendió con Loeb en la Universidad de Chicago, se podía "entender mejor si se lo consideraba una máquina orgánica ensamblada y lista para funcionar".[14] ¿Y la mente o el alma? La respuesta es igualmente simplista: "Podemos plantear todos nuestros problemas psicológicos y sus soluciones en términos de estímulo y respuesta".[15]

Sin embargo, incluso en la prisa de Watson por convertir la psicología en el equivalente psíquico de la química y la física, lo personal todavía se entromete. En *Conductismo* Watson describe "Esposas 'que no entienden', apetitos sexuales de los que no se puede escapar (por ejemplo, el matrimonio con un cónyuge inválido o demente), las malformaciones del cuerpo (discapacidades permanentes), y etc".[16] como problemas que ya están en el ámbito de lo solucionable. Al final de su libro Watson nos dice que "algún día tendremos hospitales dedicados a ayudarnos a cambiar nuestra personalidad porque podemos cambiar la personalidad tan fácilmente como la forma de nuestra nariz, sólo que lleva más tiempo".[17] Hasta que llegue ese momento, sin embargo, "las reacciones que ahora hacemos a los estímulos

permanentes suelen ser abortivas, inadecuadas para el ajuste; destrozan nuestras constituciones y pueden convertirnos en psicópatas".[18]

Watson se refiere aquí a su propia crisis nerviosa, a su mujer "que no entiende" y al condicionamiento como escape de sus "apetitos sexuales de donde no hay escapatoria". Lo personal, sin embargo, pasa a un segundo plano frente a lo político. El conductismo resolverá los problemas sociales convirtiendo a los psicólogos en ingenieros sociales. Y es ante esta posibilidad que John Dewey reaccionó con tanto entusiasmo, anunciando que era un "simpatizante" del conductismo. Dewey acogió positivamente las implicaciones políticas de la psicología conductista, viendo en ella no sólo una refutación a los que afirmaban que había una naturaleza humana invariable, –"el último refugio del que rechaza todo cambio"–, sino también el cumplimiento de la profecía de Condorcet de un "futuro en el que las organizaciones humanas serían reguladas por la ciencia".[19] En última instancia, fue el *establishment liberal* de las ciencias sociales, con su red de fundaciones dispensadoras de subsidios y órganos de opinión pública, el que difundió las ideas de Watson, y Watson se puso en contacto con esa red desde el principio.

En el otoño de 1908, Watson se incorporó al cuerpo de profesores de la Universidad Johns Hopkins en Baltimore, Maryland. Poco después de su llegada, el mentor de Watson y compañero de trabajo de Watson en la naciente ciencia de la psicología conductista, John Mark Baldwin, fue sorprendido, literalmente, con los pantalones bajados cuando la policía allanó un burdel de negros que él frecuentaba. Poco después, Baldwin se vio obligado a renunciar, de resultas de lo cual Watson se convirtió en jefe de uno de los departamentos de psicología más prestigiosos del país y editor de la también prestigiosa revista académica *Journal of Animal Behavior*, que fundó junto con Robert M. Yerkes.

Yerkes era dos años mayor que Watson y, al igual que éste, se había criado en una granja. Como Watson, Yerkes también había transformado su temprano interés por los animales en una carrera científica después de especializarse en psicología. Ambos abandonaron la fe cristiana en favor de la ciencia. En un manuscrito autobiográfico inédito titulado "*Testamento*", Yerkes escribió que "las suposiciones, los métodos y las experiencias diarias del científico de la naturaleza facilitan la objetividad, el desinterés, la amplitud y la independencia de mente, mientras que las del religioso dispone a la subjetividad, la parcialidad, la estrechez de miras, el autoritarismo y una actitud de certeza dogmática".[20] Al igual que Watson, Yerkes estaba convencido de que la ciencia ofrecía una "forma de vida" superior a cualquier sistema moral que la religión pudiera ofrecer.

Yerkes se doctoró en psicología en Harvard en 1902 y se incorporó inmediatamente al cuerpo de profesores. Durante el curso académico 1916-17 Yerkes fue elegido presidente de la *American Psychological Association* [Asociación Estadounidense de Psicología]. Debido a que por entonces se había involucrado profundamente en la realización de evaluaciones psicológicas, se le pidió que dirigiera el programa de evaluación psicológica del Ejército en 1916. Ese mismo año, el Congreso de los EE.UU. creó el *National Research Council** como brazo ejecutor de la Academia Nacional de Ciencias. En 1917 Yerkes consiguió un puesto en el NRC en Washington, D.C., donde demostró sus habilidades administrativas y su capacidad para fomentar el trabajo de otros en el mismo campo. En 1924 Yerkes dejó el NRC y volvió a la vida académica, esta vez en Yale, y en 1929 su trabajo de investigación culminó con la publicación en 1929 de su libro *The Great Apes: A Study of Anthropoid Life* ["Los grandes simios: estudio de la vida antropoide"].

En 1910, en lo más alto de la amistad colaborativa de Yerkes con Watson, cuando este último estaba involucrado en los experimentos que llevarían a la conferencia de 1913 en Nueva York en la Universidad de Columbia y al libro de 1914 *Behaviorism*, John D. Rockefeller Jr. había sido invitado a servir como presidente de un gran jurado en Nueva York que estaba investigando lo que por entonces se llamaba el "tráfico de esclavos blancos". Las escabrosas historias de respetables mujeres blancas atraídas a la prostitución fueron titulares sensacionalistas en su momento, pero también impulsaron a la familia más rica del mundo a involucrarse en la investigación sexual. En el invierno de 1911, *Junior*, como era conocido en la familia Rockefeller, y otros líderes cívicos organizaron la *Oficina de Higiene Social.* Los higienistas sociales, según James H. Jones,

> buscaban que la ciencia explicara por qué la gente se comportaba como lo hacía sexualmente, y de este modo proporcionar a los reformistas los datos necesarios para entender y controlar el comportamiento sexual humano. Sin embargo, en última instancia, las cosas no resultaron como los higienistas sociales esperaban. Así como la ruptura de la conspiración del silencio había dado lugar a un diálogo público sobre una serie de cuestiones sexuales, con consecuencias de gran alcance que nadie podía prever, la decisión de poner la ciencia al servicio del control social acabó por ser contraproducente. Los higienistas sociales no reconocieron que los datos científicos podían utilizarse para apoyar la liberación sexual con la misma facilidad que para el control social, lo cual Kinsey demostraría repetidamente en las décadas siguientes.[21]

* NRC, Consejo Nacional de Investigación.

Jones no ve que la matriz de la investigación sexual, tal como la conexión Yerkes-Watson deja en claro, fue el *conductismo*, que no creía en la moral, y siempre había sido concebido como una tecnología de control social. Como resultado, Jones llega a una falsa dicotomía, viendo la liberación sexual como la antítesis del control social, cuando, en realidad, era un instrumento de control social, que sería absorbido por la teoría de la comunicación y la investigación de la guerra psicológica cuando la Fundación Rockefeller comenzó a financiar a Kinsey* –por recomendación de Yerkes– en 1941

* Alfred Charles, 1894-1956: entomólogo estadounidense que se dedicó a la investigación de la sexualidad humana –falseando estadísticas– convirtiéndose en uno de los grandes promotores de la promiscuidad sexual, de la homosexualidad y de la pedofilia en Occidente.

Capítulo 3

Bremen, 1909

Sigmund Freud y Gustav Jung: un viaje fatídico

En agosto de 1909 Sigmund Freud se embarcó en un fatídico viaje. Él, junto con su heredero psicoanalítico, Carl Gustav Jung, había sido invitado por G. Stanley Hall, el padre de la psicología estadounidense, a dar una serie de conferencias en la Universidad Clark en Worcester, Massachusetts. Hall era también un hombre que pensaba que la naturaleza era más importante que la crianza y, en consecuencia, terminó siendo la ocasión para el famoso libro de Margaret Mead* *Coming of Age in Samoa* [1928, "Adolescencia, sexo y cultura"]. El viaje de Freud a los EE.UU. tuvo un comienzo poco auspicioso. Jung se emborrachó y empezó a hablar de forma confusa sobre los cadáveres prehistóricos del pantano, que confundió con las momias de los sótanos de plomo de la catedral de Bremen, ciudad de la que ambos partieron en barco hacia Estados Unidos. Freud sintió que hablar de momias era un ataque velado a los padres en general y a él y a su autoridad en particular, y, en medio de la conversación, Freud se desmayó de repente.

Las cosas fueron entonces de mal en peor. Freud y Jung acordaron analizar los sueños recíprocamente durante el viaje, pero cuando Jung confrontó a Freud sobre un sueño que involucraba a la esposa y a la cuñada de Freud, éste cerró el análisis, alegando que no podía ir más allá. "No puedo arriesgar mi autoridad", es así como Freud planteó el asunto.[1]

* 1901-1978: antropóloga y poeta estadounidense, discípula de Franz Boas y Ruth Benedict, precursora del feminismo.

Que exactamente así fue como también lo entendió Jung. La autoridad de Freud implicaba mantener algo en secreto. Ese secreto implicaba la relación con su cuñada, Minna Bernays. Si trascendía la verdadera naturaleza de esa relación, Freud perdería autoridad –presumiblemente, por cierto, sobre Jung–, pero da la impresión de que el asunto era más grande y que Freud estaba preocupado por perder su prestigio sobre el resto de sus seguidores y sobre su incipiente clientela en todo el mundo.

Jung, por supuesto, conocía algo que Freud no sabía. En su primer viaje a Viena para conocer a Freud en persona, Jung sostuvo que Minna Bernays, la cuñada de Freud, le confió que había tenido una aventura amorosa con Freud. Los biógrafos como Peter Gay han considerado inverosímil esa afirmación, pero el mismo hecho de que Jung insistiera sobre el tema durante el viaje por mar a EE.UU., es un argumento a favor de la creencia de que sucedió. Jung, por cierto, llevó su propio bagaje sexual al encuentro. Había tenido una aventura con una paciente llamada Sabina Spielrein y había ido a Freud por lo que equivalía a una absolución, acto que confiere poder a quien absuelve. Si Freud estaba involucrado en el mismo tipo de actividad sexual ilícita que Jung, entonces el acto de absolución podía parecer más que un tanto hipócrita, y esto probablemente alimentó el resentimiento de Jung hacia su mentor y su determinación de averiguar si de hecho Freud estaba involucrado en el mismo tipo de cosas. Una sincera admisión de culpabilidad podría haber despejado la atmósfera, pero también podría haber quitado viento en las velas del movimiento psicoanalítico. Si lo había hecho o no, es algo que ahora no viene al caso. Freud estimó claramente que no podía arriesgarse, que el riesgo era demasiado grande, que Jung apuntaba a algo, y que si él admitía la aventura con su cuñada, Jung, y no él, habría llevado la delantera en la relación.

De todos modos, la relación entre ambos fracasó. Jung dijo más tarde que Freud perdió su autoridad al no confesar. "Freud", dijo, "estaba colocando su autoridad personal por sobre la verdad".[2] En otras palabras, si la verdad se conocía, ello destruiría cualquier autoridad que Freud tuviera. La explicación más sencilla de la reticencia de Freud, que investigué en *Los Modernos Degenerados*,* es lo que Freud llamó el "Complejo de Edipo", el hecho de que "todos los hombres" desean tener relaciones sexuales con sus madres o hermanas, no es, en realidad, más que la proyección de la culpa del propio Freud por su aventura con Minna Bernays.[3] En lugar de admitir que había hecho algo malo, Freud se empleó en un abordaje

* Jones, E. Michael. *Degenerate Moderns. Modernity as rationalized sexual misbehabior,* Fidelity Press, 2012.

masivo de racionalización. Subordinó la verdad a sus deseos. Si sus seguidores descubrieran los detalles de su transgresión, tendrían la clave que explica su teoría en términos de la propia conducta de Freud. Como resultado, la teoría dejaría de tener el poder de explicar la psiquis, y Freud perdería su autoridad junto con su fallida teoría.

Todo eso es cierto hasta donde llega, pero por mucho que explique las fuentes personales del Complejo de Edipo, apenas comienza a explicar las ramificaciones políticas de esa idea. Tanto Freud como Jung podían leer los signos de los tiempos. Ambos eran conscientes de que habían descubierto en la psicoterapia *no tanto una medicina para curar a las personas, sino una herramienta para manipularlas.* La psicoterapia era una forma de manejar la culpa, como Jung lo entendió de primera mano, y tanto Freud como Jung sabían que los pacientes ricos, en nombre de la psicoterapia, estaban dispuestos a pagar grandes sumas de dinero para ser absueltos de la culpa mientras que, al mismo tiempo, se les permitía seguir practicando los vicios que causaron la culpa en primer lugar. Tanto Freud como Jung comprendieron lo poderoso y rentable que podía ser este nuevo descubrimiento, y la ruptura entre ellos se entiende desde este punto de vista. No fue por ideas, sino por el control de un movimiento, por el control de los pacientes ricos y sus recursos financieros, que Jung rompió con Freud. Jung sabía dónde estaba la fuente del poder de Freud, y quería esa fuente por derecho propio y no como el heredero gentil de alguien.

Aproximadamente al mismo tiempo que Freud recibió la primera invitación para hablar en la Universidad de Clark, Jung recibió la visita de un paciente estadounidense rico llamado Medill McCormick, descendiente de una rica familia de Chicago que era dueña del *Chicago Tribune* y de *International Harvester*. "El destino", escribió Jung,

> que evidentemente ama jugar caprichosamente, justo en este momento depositó a la puerta de mi casa a un conocido estadounidense (amigo de Roosevelt y de Taft, propietario de varios grandes periódicos, etc.) como paciente. Naturalmente, tiene los mismos conflictos que yo acabo de superar, por lo que podría serle de gran ayuda, lo cual es gratificante en más de un sentido. Fue como un bálsamo en mi dolorosa herida. Este caso me ha interesado tan apasionadamente en los últimos quince días que he olvidado mis otras obligaciones.[4]

McCormick sufría de alcoholismo y depresión, y Jung, reforzado por la absolución de Freud de su aventura con Sabina Spielrein, decidió que él tenía la cura. Jung prescribió la poligamia. "Más bien recomendó," McCormick escribió más tarde, "un poco de coqueteo y me dijo que tuviera en cuenta que *podría ser aconsejable* para mí tener amantes –que yo era un

hombre muy peligroso y salvaje, que no debía olvidar mi herencia y mis influencias infantiles y perder mi alma– si las mujeres la podían salvar". Noll explica el encaprichamiento de Jung con la poligamia como parte de la autoexculpación de su propia conducta, pero también como resultado de su creciente interés en el misticismo "ario", infatuación que creció en él en proporción directa a su extrañamiento del judío Freud y lo que él percibía como el psicoanálisis "judío" de la escuela freudiana.

El conflicto ario/judío, al igual que la polaridad mística/ateísta de una época anterior, era en el fondo un pretexto para una lucha que en realidad se daba por el control de una nueva tecnología psíquica y los beneficios financieros que acompañaban a ese control. Freud había descubierto una manera nueva de controlar a la gente manipulando alternativamente la culpa y la pasión que causaba la culpa, y Jung, luego de experimentar personalmente lo poderosa que era esa tecnología, y después de descubrir en la biografía de Freud la fuente de ese poder, quiso controlarla él mismo.

La primera vez que trató a Medill McCormick en Zúrich fue a fines de 1908, luego otra vez en marzo de 1909, y nuevamente, esta vez en los EE.UU., en septiembre de 1909 en ocasión del viaje junto con Freud a la Universidad de Clark.

Jung acababa de hacer contacto con una de las familias más ricas de los EE.UU. y se frotaba las manos anticipando las recompensas que podrían surgir de ese contacto. Después de la ruptura con Freud, Jung estaba ganando al maestro en su propio juego. Freud, como documenta Swales, estuvo obsesionado con el dinero a lo largo de toda su carrera. En una carta a Fliess en 1899, escribió: "Mi estado de ánimo también depende en gran medida de mis ganancias. El dinero es un gas hilarante para mí". La mejor explicación de Freud sobre la relación con sus pacientes vino en forma de una caricatura que apareció en el *Fliegende Blätter*, una popular revista de la época, en la que un león mira su reloj y murmura, "Doce en punto y ningún negro". Freud era el león, y en sus cartas a Fliess a partir de entonces se refería a sus pacientes como "negros", es decir, algo para comer.[6] Freud ya había establecido la naturaleza depredadora del psicoanálisis en su relación con Jung. Los pacientes debían ser personas ricas o influyentes. Este último caso se aplicaba a Jung, que era el heredero ario que aseguraría que el psicoanálisis se convirtiera en algo más que un asunto simplemente judío.

Jung aprendió bien la lección –demasiado bien, de hecho– y el conflicto entre los dos hombres rápidamente se convirtió en la lucha por quién controlaría esa tecnología emergente de dominación psíquica. Jung podía aplicar la exculpación que Freud había elaborado, al caso del joven rico es-

tadounidense y poner a ese hombre bajo su control, manipulando simultáneamente sus vicios y absolviéndolo de la culpa que fluía de esos actos, tal como Freud había hecho con él. El conflicto pudo haber sido inevitable, pero el contexto inmediato es también relevante. El surgimiento de la disputa de Jung con Freud se correspondió con la introducción de Jung a los pacientes estadounidenses ricos. La lucha no era principalmente sobre las ideas, sino sobre influencia. ¿Quién se comería a los "negros"?

Para el tiempo en que la ruptura entre Freud y Jung se completó en 1913, parecía que Jung estaba ganando. Después de hacer contacto con los McCormick, una de las familias más ricas de los EE.UU., Jung conoció a los Rockefeller, la familia literalmente más rica de los EE.UU., y Edith Rockefeller McCormick, cuñada de Medill, se presentó en Zúrich para un tratamiento de depresión. Cuando se supo que Jung había recibido una subvención en 1916 que ascendía a 2 millones de dólares en fondos corrientes, Freud sintió envidia y amargura. Los arios estaban triunfando sobre los judíos una vez más.

A fin de suavizar el golpe que la deserción de Jung infligió al movimiento psicoanalítico, a la facción "judía" del movimiento se le ocurrió la idea de formar una *sociedad secreta* alrededor de Freud. Su objetivo era mantener la ortodoxia, para asegurar que el movimiento continuara después de que Freud ya no estuviera y según palabras de Ernest Jones,* "para monitorear a Jung". En su biografía partidista de Freud, Jones dijo: "La idea de formar una hermandad de iniciados provino de sus recuerdos infantiles de 'muchas sociedades secretas de la literatura'". L. J. Rather cree que Jones se refiere aquí a las novelas de Benjamin Disraeli,** concretamente *Coningsby* (1844) y *Tancred*, (1847) que hablan de una conspiración judía para derribar los tronos y los altares de Europa. "Nunca se observa un gran movimiento intelectual en Europa", escribió Disraeli en *Coningsby*,

> en el que los judíos no participen en gran medida. Los primeros jesuitas eran judíos: esa misteriosa diplomacia rusa que tanto alarma a Europa Occidental está organizada y llevada a cabo principalmente por judíos: esa poderosa revolución que en este momento se está preparando en Alemania, y que de

* 1879-1958: neurólogo galés, psicoanalista y biógrafo oficial de Sigmund Freud. Primer presidente de la Sociedad Psicoanalítica Británica y de la Asociación Internacional de Psicoanálisis en los años 1920 y 1930, ejerció una influencia sin parangón en el establecimiento de sus organizaciones y publicaciones en el mundo de habla inglesa.

** 1804-1881: conde de Beaconsfield, político, escritor y aristócrata británico, descendiente de una tradicional familia judía sefardí de origen italiano que ejerció dos veces como primer ministro del Reino Unido.

> hecho será una segunda y mayor Reforma... se desarrolla enteramente bajo los auspicios de los judíos, que casi monopolizan las cátedras de Alemania. 8

El hecho de que el propio Disraeli fuera judío daba una credibilidad a sus novelas que era a la vez irónica y convincente. Cósima Wagner pensó que era irónico que un judío hiciera tal afirmación y se lo dijo a su marido. Las novelas de Disraeli, con su supuesta revelación de conspiraciones judías que giraban en torno al concepto de que "todo es raza" (Houston Stewart Chamberlain recogió la idea de Disraeli) siguieron siendo un tema de conversación cuatro años más tarde, cuando apareció *Tancred*. Como Nietzsche formaba parte de la casa de Wagner por aquel tiempo, es probable que participara de las conversaciones sobre los judíos y las sociedades secretas. Rather rastrea la propuesta de Ernest Jones de iniciar una sociedad secreta en el corazón mismo del psicoanálisis en las novelas de Disraeli e indica que el psicoanálisis era en el fondo una conspiración judía cuyo objetivo era el derrocamiento de la cristiandad. Phyllis Grosskurth* sin embargo, indica que la idea de crear una sociedad secreta en el corazón de la tradición psicoanalítica podría haber surgido del propio Freud. Ella cita la explicación oficial de la sociedad secreta tal como aparece en la biografía de Jones, junto con los pasajes cruciales que Jones omitió. Jones, escribe Grosskurth,

> sugirió que se formara un comité secreto como guardia pretoriana alrededor de Freud. El objetivo no declarado, por supuesto, era vigilar a Jung, estar al corriente de sus movimientos para informar a Freud. La respuesta de Freud (1 de agosto de 1912) fue muy entusiasta: *Lo que se apoderó de mi imaginación inmediatamente es su idea de un consejo secreto compuesto por los mejores y más dignos de confianza de entre nuestros hombres para que se encargue del desarrollo ulterior de la causa y la defienda contra las personalidades y accidentes cuando yo ya no esté más. Usted dice que fue Ferenczi quien expresó esta idea, pero puede ser la mía propia formada en tiempos mejores, cuando esperaba que Jung reuniera tal círculo en torno a él, compuesto por los responsables oficiales de las asociaciones locales. Ahora lamento decir que tal unión tuvo que formarse independientemente de Jung y de los presidentes elegidos. Me atrevo a decir que vivir y morir sería más fácil para mí si supiera que existe una asociación de este tipo para velar por mi creación.* Sé que hay un elemento infantil, quizás también romántico, en esta idea, pero quizá podría adaptarse a las necesidades de la realidad. Daré rienda suelta a mi fantasía y le dejaré a usted el papel de Censor.[9]

En la sección en cursiva, que Grosskurth restauró, Freud aclara que la idea de constituir el psicoanálisis como una sociedad secreta formaba

---

* 1924-2015, académica, escritora y crítica literaria canadiense.

parte de su concepto del mismo y databa incluso desde su asociación con Jung. Después de la ruptura, sin embargo, la naturaleza judía de la sociedad secreta se hizo más evidente. Finalmente, la idea se hizo realidad en una ceremonia secreta en 1913, cuando Freud dio a Hanns Sachs, Karl Abraham, Sandor Ferenczi, Otto Rank y Ernest Jones anillos griegos grabados con la imagen de Zeus en relieve. El hecho de que Freud accediera a la idea sin demora y con entusiasmo, y que incluso mandara a hacer los anillos para consumarla, indica que las sospechas de Grosskurth están justificadas. Probablemente fue una idea de Freud desde el principio. La misma hipótesis es desarrollada también por Rather, quien dice que Freud ya se había visto atraído por las sociedades secretas desde joven. Freud admiraba a su profesor de fisiología Ernst Bruecke, quien se reunió junto con Emil du Bois-Reymond y Hermann Helmholtz en 1852 para "formar... una especie de masonería científica... cuyo objetivo era destruir completamente lo que quedaba de la antigua ideología vitalista". Además, como estudiante en el *Sperl Gymnasium*, Freud estuvo bajo la influencia de Heinrich Braun, quien "despertó en mí una multitud de tendencias revolucionarias". Freud también era miembro de la *B'nai B'rith*[*] por lo que no es de extrañar que su idea de una sociedad secreta girara en torno al papel del judío en una sociedad cristiana y, más concretamente, católica, el Imperio austrohúngaro, donde la conversión al cristianismo, como en el famoso caso del compositor Gustav Mahler, era la condición necesaria para hacer carrera en las artes o en las ciencias. Freud era un judío no observante que odiaba toda religión por considerarla sólo una "ilusión", pero le molestaba profundamente la hegemonía del cristianismo en Viena así como su efecto inhibidor en sus ambiciones personales. El cristianismo podía ser una ilusión, pero eso no cambiaba el hecho de que estaba frustrando su carrera.

El resentimiento aparece claramente en un famoso pasaje de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, en el que dos judíos se encuentran por casualidad en la costa croata, donde están de vacaciones. Uno de ellos es Freud, y el otro, un hombre más joven que conoce sus obras y quiere saber por qué no puede recordar una palabra de un famoso verso de *La Eneida*. El verso es *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor* ("Haz surgir de nuestros huesos un vengador") y la palabra que el joven no puede recordar es "*aliquis*" que descompone en "*a-liquis*" y de la que, tras un largo

[*] Literalmente: "Hijos de la Alianza": logia judía con un sistema paralelo a la masonería, de ideología sionista, cuya afiliación está exclusivamente reservada a los ciudadanos de origen judío. Fue fundada en Nueva York por Henry Jones el 13 de octubre de 1843 y su sede central en Washington D.C, está justo al lado de la Casa Blanca.

análisis Freud deduce, como un moderno Sherlock Holmes, que el hombre está preocupado porque su amiga está embarazada. La incapacidad de recordar revela una ambivalencia por parte del joven que proviene de la *represión*: él quiere un heredero que sea su vengador contra "Roma", pero teme que el heredero provenga de una fuente no deseada y ponga en peligro su carrera. El hecho de que el joven esté preocupado por su carrera sale a la luz cuando la conversación gira en torno a la "raza", es decir, a la *cuestión judía*: "Habíamos iniciado una conversación –cómo lo he olvidado ahora– sobre el estatus social de la raza a la que ambos pertenecíamos y sus sentimientos ambiciosos lo llevaron a lamentar que su generación estuviera condenada (así se expresaba) a la atrofia, y no podía desarrollar sus talentos o satisfacer sus necesidades".[10]

El verso "*Exoriare*" tiene aquí una relevancia directa. Tomado de *La Eneida*, es la maldición de Dido* al fundador de Roma, Eneas, por traicionarla, y fue utilizado por los revolucionarios judíos como Ferdinand Lassalle, como *grito de guerra* contra "Roma", es decir, contra la Iglesia Católica y los estados donde el catolicismo era la religión establecida. El conflicto entre Roma y Cartago tenía un significado especial para Freud, quien se veía a sí mismo como un Aníbal redivivo, el semita que intentó conquistar Roma. Rather ve en Freud el influjo de Moses Hess,** el protosionista, protosocialista, colaborador, maestro y amigo personal de Karl Marx, cuyo libro *Rom und Jerusalem* dio expresión temprana a la creciente expectación judía en la Europa cristiana.[11]

El hecho de que el joven judío no se atreva a pronunciar la maldición de Dido, lleva a Freud a volver a la cuestión judía y a suscitar más asociaciones, y como resultado, el psicoanálisis vuelve a la cuestión de la aspiración social y política de los judíos: "Estoy pensando", continuó el joven, "en Simón de Trento, cuyas reliquias vi hace dos años en una iglesia de Trento. Estoy pensando en la acusación de sacrificios rituales de sangre que se presentaron contra los judíos, y en el libro de Kleinpaul, en el que considera a todas estas supuestas víctimas como encarnaciones, o se podría decir como nuevas versiones del Salvador".[12]

Rather afirma que se trata de una referencia a las acusaciones contra los judíos de asesinatos rituales de sangre en general, y al caso Tisza-Eszlar de 1882, en particular. Sin embargo, la frase "justo ahora" podría haberse referido fácilmente al *asunto Dreyfus*. Alfred Dreyfus, oficial del ejército

---

* Mitología griega: fundadora y primera reina de Cartago.

** 1812-1875: filósofo alemán de origen judío precursor del sionismo y autor de *Roma y Jerusalem*, 1862),

francés, fue condenado por traición en 1894, y la condena fue anulada en 1906. La simple verdad del asunto es que la preocupación por la conspiración judía era bastante común en todo el último cuarto del siglo XIX. Las novelas de Disraeli dieron expresión a esa obsesión frecuente, el miedo a una conspiración judeo-masónica que aspiraba a derribar el trono y el altar en su camino a establecer un régimen judío mundial, que muchos pensaban traería el reino del Anticristo. Esos temores alcanzaron un *crescendo* en el caso Dreyfus y más allá del mismo, encontraron su justificación en el *Congreso Sionista de Basilea* en 1896, convocado como reacción al caso Dreyfus, en el que Theodor Herzl* hizo un llamado a la creación de un Estado judío.

Finalmente, Freud concluye su psicoanálisis del joven identificando la ambivalencia y el olvido con la sospecha de que este quiere un heredero que lo vengue, pero, al mismo tiempo, no lo desea porque el vengador vendría de una fuente desagradable e inesperada. "La contradicción", concluye Freud, "tiene sus raíces en fuentes reprimidas y deriva de un pensamiento que debería llevar a una desviación de la atención".

¿Pero un desvío de la atención respecto de qué? En *Los modernos degenerados*, comento la explicación de Swales de este pasaje de *Psicopatología de la vida cotidiana*, según la cual en realidad no hay ningún joven. Freud se está psicoanalizando a sí mismo y haciendo, en lo que denominé una expresión del *Síndrome de Dimmesdale*, una velada confesión de su aventura amorosa con Minna Bernays, que se consumó cerca de Trento en septiembre de 1900. Esa aventura es la fuente psíquica del Complejo de Edipo, según el cual "todos los hombres" tienen el deseo de acostarse con sus madres o hermanas. Así pues, Freud es el joven, y el joven es muy consciente de su posición como judío en la sociedad y del hecho de que no puede tener éxito en un mundo cristiano, a menos que capitule ante "Roma" y se convierta al cristianismo. Así como el Complejo de Edipo es la conciencia culpable de Freud proyectada en un principio "científico", un descubrimiento de la verdadera naturaleza del hombre que lo absuelve de toda culpa en el asunto, así la incapacidad de recordar una palabra clave en el verso de *La Eneida* que comienza con "Exoriare" es la expresión encubierta de su animadversión judía contra Roma y, tal vez, un intento igualmente encubierto de decirle al lector lo que piensa hacer con respecto a ese estado de cosas inaceptable. De manera típica, Freud utiliza una referencia literaria para indicar sus intenciones, pero como siempre en

* 1860-1904; abogado, periodista y activista político austro-húngaro de origen judío fundador del sionismo político moderno, conocido como "padre del Estado de Israel".

forma encubierta. Como el joven, quien en realidad es una versión disfrazada de sí mismo, Freud está lleno de ambivalencia. Quiere un vengador y tiene miedo de tal. Desea tanto revelar como ocultar el origen de su resentimiento y su plan de venganza.

Freud puede haber utilizado el Complejo de Edipo para justificar su aventura con Minna Bernays, pero la idea no surgió de él. La idea del Complejo de Edipo la obtuvo no del autoanálisis, como él mismo dijo –Jones lanzó este mito en su biografía–, sino de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche:

> con respecto a Edipo –enamorador de su madre y adivinador de acertijos–, una interpretación inmediata viene a la mente, que donde a través de los poderes oraculares y mágicos la fuerza del presente y del futuro, la rígida ley de la individuación así como la magia de la naturaleza se rompe, la causa precondicionante es que de antemano debe haber tenido lugar un acto monstruoso contra la naturaleza –algo del orden del incesto–; entonces, ¿cómo se va a obligar a la naturaleza a revelar sus secretos si no es yendo victoriosamente contra ella, es decir, mediante un acto contrario a la naturaleza? Veo este reconocimiento esbozado en esa horrible trinidad del destino de Edipo: el mismo hombre que resuelve el enigma de la naturaleza –esa esfinge de doble filo–, debe violar el orden más sagrado de la naturaleza como parricida y esposo de su madre. En efecto, el sentido del mito parece ineludible, que la sabiduría y especialmente la sabiduría dionisíaca es un horror antinatural, y que el hombre que a través de su conocimiento hunde a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, experimenta en su propio ser la desintegración de la naturaleza. "El punto de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es un crimen contra la naturaleza".[14]

Freud mantuvo correspondencia con Nietzsche como estudiante, por lo que sabemos que estaba familiarizado con su obra. Torrey afirma que "Freud estaba en deuda con Nietzsche por el concepto del *id*",[15] sin mencionar el pasaje antes citado de *El nacimiento de la tragedia* como fuente del Complejo de Edipo. Sabemos también que Freud nunca mencionó a Nietzsche porque era obsesivo en su afán de encubrir los vestigios intelectuales de sus obras. En el pasaje de *El nacimiento de la tragedia*, vemos mucho más claramente que en la versión fuertemente censurada de Freud del "Complejo de Edipo", una salida al dilema del joven, un camino para que un judío ambicioso logre sus objetivos sin doblegarse ante "Roma" o, más concretamente, ante la monarquía católica de los Habsburgo que gobernaba el Imperio austro-húngaro en aquel momento. *El incesto había sido durante mucho tiempo parte de la tradición revolucionaria.* Shelley hizo del incesto el centro de su poema revolucionario *La rebelión del islam*. El incesto, como Nietzsche deja claro, tiene una aplicación política.

Al matar al padre y/o convertirse en cónyuge de su madre, el revolucionario edípico "obliga a la naturaleza a revelar sus secretos". El conocimiento, especialmente el conocimiento carnal ilícito, significa poder, el poder de provocar una revolución como la de 1789 en Francia y, quizás, aún mayor. El epígrafe de su primer libro *La interpretación de los sueños* indica, en la manera típicamente críptica de Freud, el programa político del psicoanálisis: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* ("Si los poderes de arriba me ignoran, moveré los poderes del infierno").

Freud propone aquí una *psicología revolucionaria* en la que las pasiones, antes mantenidas bajo el control de la razón, ahora actúan como agentes secretos traicionando el control de la razón con cosas aparentemente intrascendentes como olvidar palabras extranjeras o sustituyendo nombres. El *id*, la palabra que Freud utiliza para lo que el mundo clásico llamaba *pasiones o apetitos*, corresponde a los poderes del infierno que Dido invoca para vengar a Cartago. Incapaz de hacer uso de los poderes de arriba en el Imperio austro-húngaro para fomentar su carrera, Freud comienza a proponer una psicología revolucionaria que le permita utilizar el *yo* con fines políticos y económicos. La sociedad secreta es el vehículo del programa político del psicoanálisis, cuyo poder reside en ser capaz de manipular la relación confesional para beneficio personal, financiero, y, en última instancia, político. Siguiendo la alusión clásica a Dido y su deseo de venganza contra Roma, Freud se describió a sí mismo en sus cartas a Wilhelm Fliess como un Aníbal de los últimos tiempos, un "semita" que cruzó los Alpes (como tendría que hacer Freud) en su camino hacia Roma. Como Aníbal, Freud planeó acercarse a Roma de forma indirecta y así conquistarla por sorpresa. El Complejo de Edipo y el psicoanálisis en el que se basaba tenían un propósito político desde el principio. El propósito era conquistar Roma, es decir, subvertir la influencia de la Iglesia Católica y de los estados confesionales como el Imperio austro-húngaro, basados en ese orden religioso.

No sorprende, por lo tanto, que Freud convirtiera el psicoanálisis en una sociedad secreta. La destrucción de Roma, el derrocamiento del trono y del altar, ha sido el propósito de las sociedades secretas desde su apogeo en el siglo XVIII. El psicoanálisis siempre había sido la conspiración "judía" (al menos a los ojos de Freud) para movilizar los poderes de Acheronta contra Roma y Viena. Siempre había sido una organización revolucionaria; cuando la esperanza de Freud de tener un heredero gentil murió con la deserción de Jung, se volvió aún más explícitamente tal adoptando todos los tropos y la parafernalia atribuidos a las sociedades secretas por los escritores del siglo XIX. El psicoanálisis se convirtió, en palabras de

aquellos, en *una conspiración judeo-masónica* para derrocar el trono y el altar.

El 11 de septiembre de 1899, Freud escribió a Fliess para decirle que estaba "entristecido y amargado" por el asunto Dreyfus.[16] "No hay duda", concluía, "de qué lado está el futuro".[17] Como Alfred Dreyfus no fue absuelto hasta cinco años después, Freud debe haber querido decir que los antisemitas estaban ganando. ¿O tenía Freud algo más en mente? Para cuando Freud mencionó la frustración de las ambiciones judías en 1901 en *Psicopatología de la vida cotidiana,* la fusión de judío y masón era completa. Si estaba familiarizado con alguno de los argumentos de los tratados antisemitas –y todo parece indicar que lo estaba–, también era consciente de la mencionada fusión. Judío y masón habían adquirido un carácter intercambiable en la literatura de la sociedad antisecreta y en la literatura antirrevolucionaria de la época. Cuando Freud escribió *Psicopatología*, Adam Weishaupt, alumno de los jesuitas y profesor de Derecho Canónico en la Baviera católica, usualmente era llamado "judío". Si Freud era consciente de la creciente ola de antisemitismo y de la conflación implícita en el término comúnmente utilizado de "judeo-masonería", entonces debe haber estado al tanto de Barruel, porque Barruel era mencionado en casi toda la literatura antijudeo-masónica como su fuente última. (Además de las fuentes francesas, dos fuentes alemanas sobre el Iluminismo aparecieron más o menos al mismo tiempo: el libro de Ludwig Wolfram *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung* ["Los Illuminati en Baviera y su persecución"] apareció en 1899-1900, el mismo año que *La interpretación de los sueños.* El libro de Leopold Engel *Geschichte des Illuminaten Ordens* apareció en 1906.

En su libro *The Mythology of Secret Societies*, J. M. Roberts, que no es ningún admirador de Barruel (llama a las *Memorias* "fárrago de tonterías") concede a Barruel la primacía del lugar como *fons et origo* de la teoría de la conspiración, llamando a sus Memorias "la biblia de la mitología de la sociedad secreta y la base indispensable de los futuros escritos antimasónicos.[18] "*Toute la politique anti-mâçonnique du XIXe siècle à ses sources dans le livre de l'abbé Barruel,*' comenta una autoridad de referencia en el "pensamiento francés del siglo XVIII [*sic*, debería decir "siglo XIX"]".[19] Si Freud estaba familiarizado con la controversia en torno al "estatus social de la raza a la que ambos pertenecemos", sabía que se acusaba a los judíos de pertenecer a una sociedad secreta basada en los masones o los Illuminati; sabía que esa sociedad secreta era revolucionaria en su intención, que buscaba derrocar el trono y el altar, y sabía que el hombre a quien todos los escritos antisemitas citaban como su fuente era el abate

Barruel. Que Barruel nunca menciona la palabra "judío" en sus 2.200 páginas no cambia el hecho de que quienes invocaron su nombre lo hayan hecho. Para cuando Freud escribió *Psicopatología de la vida cotidiana* en 1902, la fusión de judío y masón se había ampliado para incluir la tríada judío-masón-satanista. Vitz dice que Freud hizo un pacto con el diablo en 1888, en *la noche de Walpurgis*,* en imitación directa de la escena correspondiente del *Fausto* de Goethe.

Como todo lo anterior, pero especialmente tal como indica la alusión a Virgilio y a Goethe, Freud operó básicamente no como un naturalista, sino como un literato bajo la influencia consciente de modelos literarios. Tomó de Sófocles el complejo de Edipo por vía (no reconocida, por supuesto) de Nietzsche, y es precisamente como figura literaria de la pluma del abate Barruel que Adam Weishaupt, fundador de los Illuminati, ejerció la mayor parte de su influencia. Nesta Webster en *World Revolution* alega la existencia de una conexión organizativa directa entre los Illuminati y los bolcheviques, afirmación que ha hecho que la llamada teoría de la conspiración cayera en desgracia. Se puede presentar un caso más sólido aún a favor de la influencia literaria. Al publicar los papeles secretos de los Illuminati en 1787, el príncipe de Baviera le concedió a Weishaupt una inmortalidad que sus habilidades organizativas nunca habrían logrado por sí solas. Esa fama se extendió aún más lejos a causa de las *Memorias* de Barruel, un best-seller en casi todos los países de Europa donde se publicó a fines del siglo XIX.

Mary Godwin Shelley inmortalizó a Weishaupt como el Dr. Frankenstein, después de leer a Barruel. Incluso un revolucionario de buena fe como Buonarroti** se enteró de la conspiración iluminista no por ninguna iniciación directa en sus secretos sino leyendo a Barruel, tal como lo hizo Shelley. Estamos hablando de la influencia literaria y no, como dicen los alemanes, de la "*Drahtziehertheorie*" (teoría del manipulador). Freud, al igual que Shelley y Buonarroti, muy probablemente se enteró de la conspiración iluminista-judeo-masónico-satanista por influencias literarias, todas las cuales retrotraen a Barruel.

No sorprende que Freud no mencione a Barruel. Tampoco menciona a Nietzsche, y mucho menos como fuente del Complejo de Edipo.

De hecho, Freud nunca menciona de manera directa las cosas que él consideraba más importantes. Es un maestro en encubrir su itinerario in-

---

* "Noche de las brujas", festividad pagana que se celebra entre el 30 de abril y el 1 de mayo en el norte y centro de Europa, en la víspera de la fiesta cristiana de Santa Walpurga.

** Filippo Buonarroti (1761-1837), revolucionario francés de origen italiano y miembro de la Carbonería.

telectual. En una carta a Fliess del 3 de diciembre de 1897, momento de gran agitación para Freud, vincula su animadversión judía contra Roma con el héroe de su adolescencia, Aníbal y luego interrumpe abruptamente cualquier otra asociación sea para no revelar sus fuentes o bien sus intenciones con demasiada claridad. "Mi anhelo por Roma", escribe Freud, "es, por cierto, profundamente neurótico. Está relacionado con el culto a mi héroe semita Aníbal durante la escuela secundaria, y este año yo no llegué a Roma más que él desde el lago Trasimeno.* Desde que he estado estudiando el inconsciente, me he vuelto muy interesante para mí mismo. Es una pena que uno siempre mantenga la boca cerrada sobre las cosas más íntimas: "*Das beste was Du weisst,/ Darfst du den Buben nicht sagen*". La cita "Lo mejor de lo que sabes, no debes decírselo a los chicos" es del *Fausto* de Goethe, y de nuevo se nos da una referencia críptica de algo que Freud prefiere no decir en voz alta, por temor a perder autoridad. La influencia de Goethe en Freud es difícil de subestimar, y es citada por muchos. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas no mencionan que Goethe era un *illuminatus*, cuyo nombre en clave era *Abaris*. Goethe es una de las figuras literarias que se hizo miembro de la organización cuando ésta aún existía y no, como Shelley y otros, por influencia literaria, principalmente el libro de Barruel. Goethe se involucró personalmente a fin de encontrar una sinecura a Weishaupt después de que este tuviera que huir de Baviera. (W. Daniel Wilson afirma que Goethe era de hecho un agente doble, espiando a los Illuminati para el duque Karl August de Weimar como forma de mantenerlos bajo control). Goethe escribió explícitamente sobre las sociedades secretas en su novela *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* ,1795-96], pero los arcanos de *Fausto* también proceden de esa tradición.

Freud, en su carta a Fliess, alude a su deseo de conquistar Roma, su identificación con el semita Aníbal, y luego, haciendo una referencia a Goethe, dice que no puede decirnos nada más, dando a entender implícitamente que perdería su autoridad si lo hiciera. Si realmente supiéremos lo que Freud trama, entonces él no tendría poder sobre nosotros. El psicoanálisis, en otras palabras, sólo puede funcionar como una forma de manipulación entre bastidores. Por esta razón, es quintaesencialmente conspirativo. Las conspiraciones sólo funcionan si se mantienen en secreto. Si las verdaderas intenciones fueran claras, serían ineficaces. Freud, nos dice Vitz, quemó sus papeles personales, no una sino dos veces, como

* Una de las más grandes emboscadas de la historia realizada por los cartagineses a los romanos durante la Segunda Guerra Púnica en el 217 a. C.

una forma de despistar a los futuros investigadores. La única conclusión segura que se puede sacar de la utilización de la frase de Goethe por parte de Freud es que si una idea o fuente es importante para él ("*Das Beste was Du weisst*") Freud no nos dirá cuál es. ("*Darfst Du den Buben doch nicht sagen*").

Esto, por supuesto, no significa que no haya pruebas de que Freud leyera a Barruel o los manuscritos iluministas. La prueba está en el propio texto. Al describir los nombres en clave de los conspiradores, Barruel explica que Zwack, por su odio a los reyes, tomó el nombre de "Felipe Strozzi", por el famoso conspirador florentino quien, tras haber atacado a Alejandro de Medicis, se rebeló abiertamente contra su soberano y se clavó un puñal en el pecho recitando aquel verso con todo el grito de la venganza: *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*".*[20]

En una descripción de las técnicas de reclutamiento que tiene relación directa con la afición de Freud, ya discutida, de buscar pacientes ricos, Weishaupt instruye a sus seguidores que busquen jóvenes diestros y gallardos.

> Debemos tener adeptos que sean seductores, intrigantes, llenos de recursos, audaces y emprendedores; también deben ser flexibles y manejables, obedientes, dóciles y sociables. Busquen también a aquellos que se distingan por su poder, nobleza, riqueza o erudición, *nobiles potentes, divites, doctors, quaerite.* No escatimen esfuerzos, no escatimen nada en la adquisición de tales adeptos. Si el cielo rechaza su ayuda, conjuren el infierno. *Flectere si nequeas superos, Acheronta movebo.*[21]

Las similitudes entre las sociedades secretas de Freud y de Adam Weishaupt se vuelven aún más sorprendentes si observamos el incidente que amenazó con destruir ambas instituciones, a saber, el *incesto*. Cuando Jung desafió a Freud para que explicara la relación con su cuñada, este retrocedió, diciendo a modo de explicación: "Pero no puedo arriesgar mi autoridad". En una carta a Hertel, el compinche-conspirador de Weishaupt, este admite haber tenido una aventura con su cuñada, que por entonces estaba embarazada. Barruel relata el incidente de la siguiente manera:

"Ahora", dice Weishaupt a su adepto, "permíteme, bajo el más profundo secreto, exponer la situación de mi corazón. Destruye mi descanso, me hace [sic] incapaz de todo. Estoy casi desesperado. Mi honor está en peligro y estoy en vísperas de perder la reputación que me dio tanta autoridad sobre nuestro pueblo. Mi cuñada está embarazada".[22]

Weishaupt continúa pidiendo la ayuda de Hertel para procurar un aborto ("no es demasiado tarde para intentarlo, ya que sólo está en su

---

* Cita de Virgilio: "*Que alguno resurja de mis huesos como un vengador*".

cuarto mes"), pero lo que más le preocupa es el miedo a que su admisión de la relación incestuosa con su cuñada destruya su autoridad: "Mi mayor vejación en todo esto es que mi autoridad sobre nuestro pueblo se verá muy disminuida -que he expuesto un lado flaco, del que no dejarán de aprovecharse cada vez que intente predicar de moral y exhortar a la virtud y a la modestia". [23]

El incesto pudo haber coincidido con el esquema de Weishaupt, pero quedó integrado al programa revolucionario ocultista. Jugó un papel clave en los escritos de Byron y Shelley y también en sus propias vidas. Como parte de su cábala iluminista, Shelley primero tuvo sexo con su cuñada Claire Clairmont, y luego la envió a seducir también a Byron. La "liga del incesto", tal como el cotilleo de la época llamó a aquel *ménage à trois*, se completó cuando Byron sedujo o fue seducido por Mary Godwin; pero Shelley tuvo una crisis psicótica antes de que se pudiera completar el círculo incestuoso. Siguiendo el ejemplo de Nietzsche, Freud vio en el incesto un modo de forzar a la naturaleza a revelarle sus secretos y, por lo tanto, su poder, pero también entendió que el secreto, que era la fuente de su poder sobre la naturaleza, debía ser guardado si quería mantener su autoridad. Si gente como Jung se enteraba de su relación con Minna, su cuñada, tendría la clave del enigma de Freud y eso iba a significar el fin de su autoridad y, por lo tanto, de su poder. También entenderían que la verdadera fuente del Complejo de Edipo era la conciencia culpable de Freud.

Pero aún más sorprendente que las influencias literarias y la conexión entre el incesto y la pérdida de autoridad es la *similitud* entre el iluminismo y el psicoanálisis. Tanto el iluminismo como el psicoanálisis afirmaban que podían sondear las profundidades del alma humana observando cuidadosamente lapsus y gestos aleatorios en apariencia.* Ambos métodos y doctrinas se basaban en la aceptación del paciente o el adepto a someterse a "exámenes de conciencia" en profundidad, al modo de una confesión, durante los cuales contaban al controlador iluminista o al psicoterapeuta detalles de su vida personal, que más tarde podían ser utilizados en su contra. Tanto el iluminismo como el psicoanálisis terminaban siendo formas encubiertas de control psíquico, por las que el controlador de la pasión dominante del adepto lo manipulaba consiguientemente.

El iluminismo pretendía ser una especie de *"Zucht"* o entrenamiento, un camino hacia la perfección, pero Manfred Agethen, al comparar el iluminismo con sus raíces en la tradición pietista alemana, deja claro que "el autoconocimiento no era el objetivo final de un anhelo religioso-tras-

* En el lenguaje freudiano: *parapraxias*, actos fallidos o deslices en el habla o en la acción.

cendente de salvación; más bien, el autoconocimiento y el conocimiento humano servían como formas de control que debían llevar a la creación de un cielo utópico en la Tierra". [24]

El psicoanálisis y el iluminismo eran, en efecto, el mismo proyecto –el término iluminista *Seelenanalyse*–* es simplemente la germanización de la palabra psicoanálisis o, a la inversa, con los detalles cambiados para adaptarse a la sensibilidad de una época que creía que la "ciencia" y la "medicina" en lugar de las sociedades secretas, conducirían al Cielo en la Tierra. Tanto el psicoanálisis como el iluminismo se dedicaron a lo que un crítico posterior llamó "*Seelenspionage*", espionaje del alma. Ambos hicieron uso de lo que podría llamarse una "doctrina masónica de dos verdades" como parte de su propia naturaleza. Lo que el adepto sabía no era lo mismo que sabía el controlador. El paciente veía el psicoanálisis como una forma de liberación; mientras que el terapeuta fomentaba esta ilusión como una forma de control. El psicoanálisis adoptó todas las características esenciales del control mental iluminista, pero el iluminismo puede ser visto como una forma temprana de psicoanálisis, un proyecto largamente acariciado por la Ilustración. Cristiano Thomasius,** escribiendo en los comienzos de la Ilustración en 1691, describe el "nuevo descubrimiento de una ciencia bien fundada y muy necesaria para el bien común", una ciencia que "es capaz de reconocer las cosas ocultas en los corazones de otros hombres, incluso contra su voluntad, a partir de los detalles de su conversación diaria". [25]

En el corazón del psicoanálisis encontramos a Freud, como analista paradigmático desempeñando, según sus propias palabras, el papel de "padre confesor". *La manipulación de la confesión y el examen de conciencia como el corazón del Iluminismo es un hecho bien establecido.* Adam Weishaupt fue estudiante de los jesuitas durante ocho años. Al crear su sociedad secreta, Weishaupt simplemente tomó los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, específicamente el examen de conciencia y los "iluminó". Weishaupt fue un caso de estudio en materia de ambivalencia cuando se trataba de los jesuitas: los odiaba y, sin embargo, le dijo a Friedrich Muenter que de joven estuvo a punto de hacerse jesuita *(dass er als "selbst nahe dabey war, Jesuit zu werden")*.[26] Al quitar del examen de conciencia todo contenido sobrenatural, eliminando los controles de la confesión establecidos por la Iglesia (sobre todo la noción de un secreto inviolable –el sigilo sacramental– que el confesor debe guardar), Weisha-

---

* *Seelen*: palabra alemana que significa: alma, espíritu, seguida de la palabra *análise*: estudio)

** 1655-1728: filósofo, jurisconsulto y periodista –propagandista alemán de la *Aufklärung* (Ilustración)– influido por Grotius, Pufendorf y Locke.

upt convirtió a la confesión en un instrumento de manipulación y control. El examen de conciencia sacado del confesionario se convirtió en *Seelenspionage*. En lugar de liberar del pecado al penitente, este queda obligado a su controlador, pasible de extorsión, pero, la mayoría de las veces, manipulado por las pasiones que describía detalladamente a su "confesor". El iluminismo no es en absoluto la adopción de la espiritualidad de Ignacio; es su perversión.

Según Barruel, Weishaupt "detestaba a los hijos de Benito, Francisco o Ignacio, [pero] admiraba las instituciones de estos santos fundadores, y se sentía especialmente atraído por Ignacio, cuyas leyes dirigían a tantos hombres fervorosos dispersos por el mundo detrás del mismo objetivo y bajo una sola cabeza". Weishaupt, según Barruel, "concibió que se podían adoptar las mismas formas, aunque para operar en un sentido diametralmente opuesto".[27] Agethen cita la influencia del jesuita Balthasar Gracián en su libro *Orocula manual y arte de prudencia*, en el que explica "cómo controlar a los demás, cómo influir en su voluntad, conociendo sus inclinaciones y sus puntos débiles. La observación del otro y el logro de su mayor conocimiento posible resulta el medio fundamental del poder".[28] Knigge, el aliado de Weishaupt en la conspiración, llamó a su técnica de manipulación de los Illuminati de menor rango, una "*semiótica del alma*": "De la evaluación de todas estas características," Knigge escribió, "incluso las más pequeñas y menos significativas en apariencia, se pueden sacar las conclusiones más maravillosas en términos de los resultados generales y de la investigación humana, y así elaborar gradualmente una semiótica fiable del alma". [29]

Weishaupt estaba convencido de que sus psicotécnicas tenían la clave para entender a los seres humanos, prestando atención a lo que de otra manera podían parecer lapsus, coincidencias o gestos insignificantes, del mismo tipo que los que Freud pretendió explicar en su *Psicología de la vida cotidiana*. Weishaupt también consideraba que su sistema de control de las personas sin que lo supieran implicaba una forma "ejemplar" de "educación". Weishaupt enseñó a sus Areopagitas "cómo se puede organizar conscientemente un gran grupo de personas sin mucho esfuerzo". Entendía el arte de la "operación y de la manipulación" mejor que "cualquier otro en la organización [Illuminati]" porque prestaba atención a los más pequeños matices de conducta: "¡Oh! Todo depende de ello. Estudio cada mirada y cada gesto... y entreno a mi gente para que me responda al menor movimiento de mi mano, y así puedo, sin hablar, leer el significado de sus rostros".[30]

Weishaupt concluye su entusiasta descripción de su poder sobre sus subordinados en la orden de los Illuminati mencionando el caso de su alumno Alois Duschl, también de Ingolstadt. "Lo mantengo con la correa

más corta posible, le doy mucho trabajo. Es muy obediente, como el mejor novicio de cualquier claustro. Lo guío sin que se dé cuenta".[31] Aquí, como en otros lugares, Weishaupt agradece a los jesuitas por haberle revelado las técnicas de compulsión no corpórea. "En su mente", escribió Barruel, "[Weishaupt] combinó el plan de una sociedad que debía participar de inmediato tanto como fuera conveniente del movimiento de los jesuitas, y del silencio misterioso y la conducta secreta de la masonería". Barruel, que fue a la vez jesuita y (durante un tiempo) iluminista, se apresura a señalar la diferencia entre "los iluminados y la obediencia religiosa":

> De ese inmenso número de religiosos que siguen las reglas de san Basilio, san Benito, santo Domingo o san Francisco, no hay ninguno que no esté completamente convencido de que existe una voz mucho más imperiosa que la de su superior, la voz de su conciencia, del Evangelio y de su Dios. No hay uno de ellos que, en caso de que su superior le recomiende algo contrario a los deberes de un cristiano, o de un hombre honesto, no vea inmediatamente que tal mandato es una liberación de su voto de obediencia. Esto se repite con frecuencia y se expresa claramente en todos los estatutos religiosos, y en ningún lugar de forma más explícita o positiva que en los de los jesuitas. Se les ordena obedecer a su superior, pero sólo en los casos en que dicha obediencia no es pecaminosa, *ubi non cerneretur peccatum*.[33]

Así como la apropiación no reconocida de Nietzsche por parte de Freud revela el verdadero origen y el significado real del Complejo de Edipo, también su apropiación no reconocida de las psicotécnicas iluministas revela que, en su raíz, *el psicoanálisis no era ni una medicina ni una terapia, sino una forma de control psíquico. Es una forma encubierta de controlar a la gente a través de la manipulación de la culpa y de la pasión en una relación cuasi confesional.* Es precisamente al arrancar la confesión y el examen de conciencia de su matriz religiosa, que Weishaupt los transforma de un instrumento de liberación espiritual en un medio de control psíquico. Una vez que se ve a la Iglesia como el enemigo y al orden moral como una forma de represión, desaparecen los controles sobre el controlador. El controlador podrá hacer con su adepto lo que quiera. No sólo se elimina el sigilo sacramental de la confesión, que obliga al confesor a mantener en secreto lo que ha oído; el iluminismo se basa en el intercambio sistemático de información. La información, sin embargo, sólo se mueve *hacia arriba*; lo que los controladores han aprendido de sus adeptos se transmite a la cima. La información nunca desciende en una sociedad secreta.

Tanto el iluminismo como el psicoanálisis son, en muchos sentidos, el cumplimiento de la máxima de Bacon,* tan apreciada por la Ilustra-

* Francis: 1561-1626. Filósofo, político, abogado y escritor inglés, padre del empirismo filosófico y

ción, según la cual *el conocimiento es poder*. El conocimiento de las perturbaciones más íntimas del alma, ya liberado del sigilo sacramental de la confesión y del orden moral establecido por la religión cristiana, fue visto como una forma de control psíquico. El iluminismo naturalmente lleva a la explotación y a la manipulación, y fueron precisamente esas técnicas psicológicas de control de las personas, como si fueran máquinas, las que causaron la mayor indignación cuando se publicaron los manuscritos iluministas en 1787. La Revolución francesa, dos años después, no hizo más que aumentar la sospecha de que la gente estaba siendo controlada desde fuera por manipuladores secretos.

En su reciente ataque a Freud, *Why Freud was wrong*, [Por qué Freud estaba equivocado] Richard Webster da gran importancia al papel de Freud como padre confesor. Freud, en sus propias palabras, era "el representante de una visión más libre o superior del mundo, *como un padre confesor, que da la absolución, por así decirlo, manifestando una ininterrumpida simpatía y respeto después de la confesión*" (cursiva de Webster).[34] Webster bien podría haber puesto un énfasis igualmente revelador en la primera mitad de la cita, pues el alejamiento iluminista de Freud de la tradición de la confesión auricular es tan significativo como su imitación de la misma. Freud es "el representante de una visión más libre o superior del mundo", y es a partir de esa posición que obtiene el poder sobre sus clientes, ya que quienes acudían a Freud en busca de curación eran, en su mayoría, personas adineradas, cuyos problemas psíquicos giraban en torno a deseos sexuales ilícitos y la culpa que se sigue de poner en obra esos deseos, hecho que Webster pasa por alto completamente En cambio, Webster afirma que el psicoanálisis es una "religión", utilizando la palabra en un sentido obviamente peyorativo. Pero al situar el origen de esta religión en los confesionarios católicos de la Edad Media, Webster se pasa de la raya en unos seiscientos años. El uso que Freud hace de la confesión es iluminista, no católico. Freud no estaba interesado en liberar a la gente de la esclavitud del pecado. Estaba mucho más interesado en dar a la gente permiso para pecar y luego, cosechar beneficios financieros absolviendo a la gente de la culpa (o pretendiendo hacerlo) en el psicoanálisis, y así ejercer el control sobre ellos.

Al igual que el iluminismo, el psicoanálisis se convirtió en una forma de control social cuyo propósito era el derrocamiento del trono y el altar mediante la corrupción de la moral. Hasta el día en que llegó la revolución final, el psicoanálisis cumplió su propósito proporcionando "negros"

---

científico. La frase "*ipsa scientia potestas est*" se encuentra en sus *Meditationes Sacrae*, 1597.

o "peces de colores" cuyo dinero iba a llenar los bolsillos de sus terapeutas liberadores. La confesión hecha de la manera promovida por los terapeutas iluministas era una forma de control encubierto, no una especialidad de la medicina. Que la confesión puede tener efectos psíquicos saludables, nadie lo niega. En la psicoterapia, Freud descubrió una forma "científica" de iluminismo, basada en la mitología de su época y no en la del siglo XVIII, pero seguía siendo, como dejó claro la ceremonia del anillo de Freud en 1913, una sociedad secreta con todas las mismas metas que las sociedades secretas desde los *Illuminati* en adelante. Freud, como Weishaupt, propuso la explotación del deseo humano de confesión para su propio beneficio personal, pero también lo propuso como parte de una estrategia revolucionaria, en consonancia con lo que aprendió sobre las sociedades secretas *"judeo-maçonique"* de la literatura antisemita de fines del siglo XIX. En Freud, los miedos de la derecha se convirtieron en la fascinación de la izquierda. Al crear el psicoanálisis a partir de sus apropiaciones literarias (no reconocidas) de la tradición revolucionaria, Freud se convirtió en el subversivo judeo-masónico sobre el que los antisemitas habían estado advirtiendo al mundo. Freud creó una sociedad secreta "judía" para llevarla a cabo en una conspiración cuyo objetivo, como el de los Illuminati antes que él, era el derrocamiento del trono y el altar en toda Europa. Al explotar a sus pacientes ricos para obtener ganancias financieras jugando al "padre confesor", Freud también promovió la "liberación" de las normas morales, la "transvaloración*" de valores" nietzscheana y la subversión de un orden social basado en principios cristianos. Las únicas normas establecidas para el psicoanálisis son las de Freud, y están ahí principalmente, si no exclusivamente, para el beneficio de Freud. La culpa es una realidad de la existencia humana, algo que Webster parece no entender. Al fomentar conductas que engendran culpa, el psicoanalista ata a su paciente a sí mismo en una relación "vampírica" de explotación que es exactamente lo contrario de la confesión sacramental pero muy similar al iluminismo, a saber, el intento de Weishaupt de controlar a la gente a través de la manipulación de sus pasiones.

* Transmutación radical de las normas de la ética tradicional.

Capítulo 4

Greenwich Village, 1913

Freud cautiva a la bohemia estadounidense

El año 1913 fue una especie de *annus mirabilis.** El año anterior a la Gran Guerra surge la modernidad, y sólo puede comparársele con 1921, el año en el que aparecieron *The Waste Land*** y *Ulysses,**** y comenzaron a gravitar en gran escala las fuerzas de disolución liberadas por la dislocación de las costumbres y la moral durante la guerra. Fue durante 1913 cuando John B. Watson dio sus conferencias sobre el conductismo en la Universidad de Columbia, en competencia con Henri Bergson, quien disertaba en el centro de la ciudad; sin embargo, el evento paradigmático de aquel año fue el *Armory Show***** que introdujo en Nueva York y en los EE.UU. las tendencias que dominarían el mundo del arte después de la guerra. El cuadro más famoso del *Armory Show* fue "*Desnudo bajando una escalera*" de Marcel Duchamps, que introducía las técnicas cubistas de Braque y Picasso, que un estadounidense percibió como una explosión en una fábrica de tejas.

---

* "Año maravilloso", "año milagroso" en que se recuerdan acontecimientos de gran importancia.

** *Tierra baldía*, poema de 433 versos de T. S. Eliot, 1888-1965, el poeta, más importante de la literatura inglesa en el siglo XX.

*** Novela modernista del escritor irlandés James Joyce-1882-1941.

**** Exposición Internacional de Arte Moderno que tuvo lugar entre el 15 de febrero y el 15 marzo de 1913, en la armería del 69º regimiento de la Guardia Nacional en Nueva York.

Platón decía que los cambios en la forma musical presagiaban cambios en el Estado. Lo mismo podría decirse de la pintura. El cubismo fue, por supuesto, una revuelta contra la moral, pero las nuevas formas eran tan desconcertantes que poca gente lo entendió. Los pocos que supieron de qué se trataba vivían en *Greenwich Village,** y sentían que el resto de Nueva York, la ciudad al norte de la calle 14, estaba tan "aislada de la Villa como el *yo* del *ello*".[1] La comparación da una idea de cómo las teorías de Freud tomaron por asalto a la bohemia estadounidense durante la primera década del siglo XX. Quizás, como parte del lanzamiento de la campaña publicitaria que convertiría la terminología freudiana en la *lingua franca* cultural de la década de 1920, Max Eastman** escribió dos largos artículos sobre Freud en 1915 en la revista *Everybody's Magazine*, que en aquella época tenía una tirada de 600.000 ejemplares. Eastman, quien sucesivamente se haría comunista y luego anticomunista, describió el psicoanálisis como un nuevo tratamiento "que creo puede ser valioso para cientos de miles de personas", un método para diseccionar "cánceres mentales [que] los dejará sanos, libres y vitales".[2] Lo único que Eastman nunca abandonó fue su libertinaje sexual, y en poco tiempo se hizo evidente que ésta era la fuerza que fomentaba la aceptación de la teoría del psicoanálisis de Freud entre los bohemios de Greenwich Village. En 1916, Floyd Dell, el camarada radical de Eastman en el consejo editorial de *The Masses*, se hizo psicoanalizar. Más tarde diría que "todos los que en aquella época conocían el psicoanálisis se habían convertido en una especie de misioneros del tema, y nadie que circulara por Greenwich Village podía dejar de oír hablar mucho al respecto.[3] El psicoanalista de Dell fue Samuel A. Tannenbaum,*** uno de los primeros promotores de la liberación sexual, quien pensaba que la abstinencia sexual era psicológicamente peligrosa. Tannenbaum también abogaba por la legalización de la prostitución, pensando que si los jóvenes frecuentaban prostitutas disiparían cantidades peligrosas de "excitación frustrada".[4]

Otro de los primeros conversos al evangelio de Freud fue un joven periodista de nombre Walter Lippmann,**** quien más tarde sería llamado

---

* "La Villa", área residencial en el lado oeste de Manhattan, famosa por su bohemia y cultura alternativa de vanguardia.

** 1883- 1969: escritor, poeta y prominente activista político estadounidense de izquierdas, editor de las revistas *The Masses* y *The Liberator*, luego converso al liberalismo económico.

***1874-1948: psicoterapeuta húngaro de origen judío nacionalizado estadounidense, miembro del círculo de los primeros seguidores de Freud nucleados por Ernest Jones.

**** 1889-1974: influyente comentarista estadounidense de familia judío-alemana, ganador dos ve-

"el profeta del nuevo liberalismo". La lectura de Freud fue para Lippmann una experiencia casi religiosa, algo significativo para alguien que no creía en la religión organizada o de otro tipo. Lippmann, el joven graduado de Harvard, en su búsqueda de una expresión conmensurable a su descubrimiento de Freud, sólo podía encontrarla en el sentimiento que la generación de su padre podría haber tenido al descubrir a Darwin.

En 1914 Lippmann fue nombrado editor asociado de *The New Republic* (fundada en 1914) la nave insignia del nuevo liberalismo. Con esta nueva revista como plataforma, Lippmann y su amigo Alfred Booth Kuttner, uno de los primeros en ser psicoanalizado por A.A. Brill, el discípulo estadounidense de Freud, comenzaron a difundir la nueva doctrina freudiana. El freudismo a través de Lippmann se convertiría en *parte constitutiva* del liberalismo estadounidense, y en uno de los constructos intelectuales que Lippmann utilizaría para analizar los problemas sociales. Lippmann también llevó el evangelio freudiano al salón de Mabel Dodge,* desde donde se extendió rápidamente entre los intelectuales. Dodge estaba tan entusiasmada con las nuevas teorías como una posible explicación de su propio comportamiento bisexual, que inmediatamente comenzó a psicoanalizarse con Brill. Brill, quien tenía su propia carga de compulsiones sexuales y una inclinación patológica por los chistes obscenos, era, si acaso, más vehemente que el propio Freud cuando se trataba de abogar por la *liberación sexual.* "Con una vida sexual normal", se le cita diciendo en un artículo de Lippmann, "no existirían los neuróticos".[5]

Esta justificación del *permisivismo sexual* era justo lo que la gente bohemia de la Villa quería escuchar, y durante la segunda década del siglo XX adoptaron como propias las ideas de Freud. Según un observador, la teoría freudiana, que implícitamente alentaba el libertinaje sexual, fue utilizada como una cuña "para liberar la literatura estadounidense de mojigaterías y otras restricciones sociales... Es posible que la libertad de escribir sobre el sexo, que estaba vinculada a otras libertades, se hubiera logrado sin la intervención de Freud. Pero la explotación literaria de Freud fue un fortísimo refuerzo en un momento decisivo y contribuyó materialmente a que nuestra literatura alcanzara la mayoría de edad".[6]

Justo en la época del *Armory Show*, un joven de veintiún años llamado Eddie Bernays, a instancias de un amigo, había asumido la dirección de una oscura revista conocida como *Medical Review of Reviews*. Eddie siem-

---

ces del Premio Pulitzer en 1958 y 1962 por su columna *Today and Tomorrow*.

* 1879-1962, adinerada estadounidense, mecenas de las artes.

pre había tenido un oído fino para lo que la gente decía, y tal vez, habida cuenta de que el *id* freudiano se estaba filtrando con éxito desde la Villa, el sexo estaba en la cabeza de la gente, en lo cual Eddie vio una oportunidad para hacer dinero. Eddie entendió las palabras de un editor de Nueva York que anunció el 15 de marzo de 1913, que era "la hora del sexo en los Estados Unidos". En los primeros meses de 1913, Bernays recibió la recensión de una obra de teatro llamada *Damaged Goods* [Mercancías dañadas, 1914]. Escrita por el dramaturgo francés Eugène Brieux, *Damaged Goods* contaba la historia de un hombre que contrae la sífilis, se casa y tiene un hijo sifilítico. La recensión era un ataque frontal a la sensibilidad promiscua de la época y así lo percibió el público conservador de la revista.

Lejos de acobardarse por la reacción, Bernays se acercó a un actor que había manifestado su deseo de protagonizar la obra, prometiéndole el apoyo de la revista. "Los editores de la *Medical Review of Reviews*", escribió Bernays a Richard Bennett, "apoyan su loable intención de luchar contra el prurito sexual en los Estados Unidos produciendo la obra *Damaged Goods*. Puede contar con nuestra ayuda".[7]

Bernays estaba tan satisfecho por la respuesta favorable de Bennett, quien inmediatamente accedió a financiar los costos de la producción, empresa ambiciosa para quien ganaba apenas 25 dólares a la semana. Bernays entendió intuitivamente que había un mercado para la liberación sexual y que él podría aprovechar esa oportunidad financieramente, convirtiendo la obra en una *cause célèbre*. *Damaged Goods* podía representar la libertad de expresión en materia sexual y, con el fin de demostrarlo, empezó a procurar el apoyo de un grupo de neoyorquinos influyentes que compartían su punto de vista. Una de las primeras personas que se unió al proyecto del Comité del Fondo Sociológico de la *Medical Review of Reviews* para ayudar en la lucha contra la mojigatería fue John D. Rockefeller, Jr. quien explicó al joven Bernays que "los males derivados de la prostitución no pueden entenderse hasta que se haya facilitado una discusión franca de los mismos".[8] Cientos de cheques de personas como los Rockefeller y el matrimonio Roosevelt comenzaron a llegar, y Eddie estaba en camino de convertirse en "el padre de las relaciones públicas", tal como se llamaría a sí mismo años más tarde, en lo que resultaría una vida muy longeva (murió a la edad de 103 años). Eddie Bernays convirtió exitosamente su interés en el sexo creando el primer *grupo-fachada* para promoverlo y lucrar con el mismo y así desarrolló una carrera que lo situó en la cresta de la ola de la publicidad y de las relaciones públicas en los Estados Unidos, transformando al país en lo que hoy es. El grupo-fachada como técnica de manipulación de la opinión pública dominaría la vida cultural del si-

glo XX, y el subterfugio mediante el cual el interés económico-financiero camuflaría su manipulación se volvería cada vez más sofisticado al punto que "hoy... se necesita un detective para desenmascarar los intereses que se esconden detrás de los grupos de apariencia tan inocua como el Consejo de Comunicación sobre la Seguridad Energética (antinuclear), la *Eagle Alliance* (pro nuclear) y la Coalición contra los Impuestos Regresivos (industria del transporte)".[9]

"Todo empezó con el sexo", diría Eddie al describir su notable carrera. Si fue así, el comienzo no resultó auspicioso desde el punto de vista financiero. Tan pronto como Bennett adquirió los derechos de la obra, le dijo a Bernays que se apartara del asunto. "No necesito tu maldito (*sic*) fondo sociológico", escribió a Bernays.[10] Sin perder el tiempo con lamentos, Bernays decidió que el dinero que no había ganado era un asunto menor comparado con las lecciones que había aprendido sobre el arte de manipular la opinión pública, de modo que en el verano de 1913 decidió acompañar a un joven a Europa para hablar con su tío sobre las implicaciones psicológicas de lo que había aprendido. Su decisión no fue una cuestión de simples lazos familiares. El tío de Eddie Bernays era Sigmund Freud.

Los detalles de la conversación mientras el joven Bernays, de veintiún años, caminaba por los bosques que rodeaban Carlsbad, pronto convertida en Checoslovaquia, junto con su famoso tío, por entonces de cincuenta y siete años, se han perdido para la posteridad. Sin embargo, el tenor general de aquella conversación estaba claro. Bernays había hecho su primera incursión en la manipulación de la mente del público apelando a sus intereses sexuales, y como su tío tenía fama de autoridad en la sexualidad, Eddie quiso saber lo que él sabía para poder aplicarlo al hombre masa. "Cualesquiera que hayan sido los detalles de su conversación", escribe Larry Tye, "está claro que cuando Eddie regresó a Nueva York en el otoño de 1913 estaba más compenetrado que nunca con las novedosas teorías del doctor vienés sobre cómo los impulsos inconscientes que se remontan a la infancia hacen que la gente actúe como lo hace. Y Eddie estaba convencido de que comprender los instintos y los símbolos que motivan a un individuo podía ayudarle a moldear el comportamiento de las masas".[11]

Al tratar de entender la conexión intelectual entre Eddie y su famoso tío, Tye se ve limitado, desafortunadamente, por ciertos conceptos erróneos sobre Sigmund Freud y el psicoanálisis. "Las ideas de Bernays", nos dice Tye,

> reflejaban la profunda influencia de su tío Sigmund. Él hablaba de la utilización de símbolos, como lo hacía Freud, y de la centralidad de los "estereotipos, individuales y comunitarios, que provocan respuestas favorables". Estaba tan motivado como su tío para descubrir qué fuerzas subconscientes

> mueven a la gente, y utilizó los escritos de Freud para procurar entenderlo. Pero mientras el famoso analista trataba de usar la psicología para liberar a sus pacientes de muletas emocionales, Bernays la utilizó para robar a los consumidores su libre albedrío, ayudando a sus propios clientes a predecir y luego manipular, la forma en que pensaban y actuaban los consumidores, todo lo cual reconoció abiertamente en sus escritos.[12]

En otro punto, Tye repite el mismo equivocado concepto sobre Freud:

> Bernays es un filósofo, no un simple hombre de negocios. Es sobrino de ese otro gran filósofo, el Dr. Sigmund Freud. A diferencia de su distinguido tío, Bernays no es conocido como psicoanalista en ejercicio, pero es un psicoanalista porque se ocupa de la ciencia de los procesos mentales inconscientes. Su negocio es tratar los actos mentales inconscientes por medio de los actos conscientes. El gran médico vienés está interesado en liberar la libido reprimida del individuo; su sobrino estadounidense se dedica a liberar (y dirigir) los deseos reprimidos de la multitud".[13]

Y de nuevo, en la misma línea, Tye afirma que "mientras Freud buscaba liberar a la gente de sus impulsos y deseos subconscientes, Eddie buscaba explotar esas pasiones".[14]

Al igual que James Jones en su análisis de la relación entre Kinsey y los intereses de Rockefeller, Tye propone una dicotomía donde no existe ninguna. Eddie Bernays no tenía un objetivo diferente en mente cuando propuso explotar la pasión sexual para obtener beneficios económicos. El tío de Bernays, Sigmund, como el caso de Horace Frink, ya había estado haciendo esto durante algún tiempo. De hecho, incluso Freud mismo admitió que el psicoanálisis no era realmente medicina. En sus momentos más sinceros con su amigo y confidente Wilhelm Fliess, Freud se refirió a los pacientes como "peces de colores" y "negros", dejando claro que el psicoanálisis era una forma de control psíquico para beneficio financiero del analista. La transacción era bastante sencilla y se realizaba muchas veces en lugares como Greenwich Village. A cambio del permiso para satisfacer sus pasiones sexuales, el paciente recibía la "absolución" del psicoanalista quien actuaba como un cripto-confesor a cambio de una contraprestación económica. Bernays y su famoso tío estuvieron involucrados en la explotación de la pasión sexual para obtener un beneficio económico. La única diferencia fue el medio que eligió el más joven. Freud estafó a sus pacientes individualmente en sesiones psicoanalíticas; Bernays manipuló al país colectivamente a través de los medios de comunicación, por medio de la publicidad y las relaciones públicas.

En ambos casos, la técnica fue puro iluminismo, lo cual Bernays deja claro en sus escritos, concretamente en su *magnum opus* de 1928 *Propa-*

ganda, donde nos dice que "estamos dominados por un número relativamente pequeño de personas –una fracción insignificante de nuestros ciento veinte millones– quienes entienden los procesos mentales y los patrones sociales de conducta de las masas". Estados Unidos está ahora regido por un grupo de "gobernantes invisibles", compuesto de profesionales de las relaciones públicas como Bernays, quienes "tiran de los hilos que controlan la mente del público, que aprovechan las viejas fuerzas e inventan nuevas formas de sujetar y guiar al mundo.[15] Estos "gobernantes invisibles" eran necesarios para "el funcionamiento ordenado de la vida grupal"; de hecho, los "gobernantes invisibles... ayudan a poner orden en el caos". El hombre democrático, en otras palabras, necesitaba control tan pronto como era liberado.

Capítulo 5

Zürich, 1914

Psicoanálisis: desplumando a los ricos en el diván

Cinco años después de que Jung tratara a Medill McCormick, su cuñada, Edith Rockefeller McCormick se presentó en Zúrich para ser tratada por una depresión derivada de la muerte de su hija Edith. En el transcurso de los diez años siguientes, Jung corrompió a Edith con una dieta constante de astrología y espiritualismo, convirtiéndola en una mujer agorafóbica, que nunca salía de la habitación de su hotel. Todo esto fue hecho en nombre de la terapia y luego de la capacitación, después de que Jung convenció a Edith para que se convirtiera en terapeuta según el molde junguiano. Finalmente, su retiro del mundo trajo consigo el divorcio de su marido y su muerte en la pobreza en un hotel de Chicago, pero no antes de que Jung explotara su relación médico/paciente con ella, persuadiéndola de dar a la organización de Jung el equivalente a 2 millones de dólares.

Con la ruptura con Jung y la formación de su sociedad secreta, Freud no sólo produjo un cisma permanente en el corazón del movimiento psicoanalítico. También, en términos de influencia financiera, pareció salir perdidoso de la ruptura, ya que la psiquiatría estaba ahora dividida entre arios y judíos, y todos los pacientes ricos, especialmente los que venían de los EE.UU. eran "arios", concretamente protestantes ricos cuya vivencia de los principios cristianos se aflojaba año tras año. Al conceder a Medill McCormick permiso para gratificar sus pasiones, Jung ganó un punto de apoyo con una de las familias más ricas de Estados Unidos. Al tratar a Edi-

th, él utilizaba ese punto de apoyo para entrar en contacto con la familia más rica de los Estados Unidos. Cuando Edith Rockefeller McCormick se presentó en el consultorio de Jung, la fortuna personal de su padre representaba cerca del 2% del producto nacional bruto de los Estados Unidos de América.[1]

En 1916 Freud, apenas capaz de controlar su envidia, escribió a Ferenczi quejándose de que Jung se había prendado de un rico estadounidense que le había regalado un edificio en Zúrich. Freud había dicho a menudo que los estadounidenses eran buenos para una cosa, el dinero, y ahora el alumno estaba demostrando ser superior al maestro en la explotación de los estadounidenses ricos para obtener beneficios económicos. Freud no era ajeno a la idea de explotar a sus pacientes para obtener beneficios económicos. "Freud", según Peter Swales,

> tuvo en psicoterapia a algunas de las mujeres más ricas del mundo. El 1 de agosto de 1890, escribió a Wilhelm Fliess, declinando una invitación para visitarlo en Berlín, y sin duda aludía a Anna von Leiben, a la que llamaría su "prima donna", cuando explicaba: "Mi principal clienta está pasando por una especie de crisis nerviosa y durante mi ausencia podría *ponerse bien*". [énfasis mío].[2]

Freud temía que su paciente "se pusiera bien" durante su ausencia, curiosa actitud para un médico. Sin embargo, no lo es tanto si consideramos que el psicoanálisis no es más que un control psíquico iluminista encubierto. Decir que Freud se dedicaba a la medicina desmiente su verdadera intención. Los pacientes, dijo Freud a Ferenczi hacia el final de su vida, son "basura", "sólo sirven para hacer dinero y experimentar; ciertamente no podemos ayudarlos"; el psicoanálisis como terapia, concluyó, "puede ser inútil".[3] Swales continúa diciendo que varios miembros de la familia von Leiben consideraban a Freud un charlatán que mantenía a Anna en un estado de "hipernerviosidad" permanente mediante las "interminables sesiones diarias" que Freud llamaba terapia. El mayor temor de Freud era que su paciente "pudiera curarse". La "enfermedad" era iatrogénica.* El propósito de la terapia no era la cura sino el control, en este caso, para lucrar.

Cinco años después de poner de manifiesto su envidia de Jung y el dinero que éste recibía de la familia Rockefeller, Freud tuvo su propia oportunidad de desplumar a un estadounidense rico, aunque no a alguien tan rico como la hija de John D. Rockefeller. En 1921, el Imperio austro-húngaro ya era historia, y el dinero austríaco apenas valía el papel en el que

* Del griego, *iatros*: 'médico' y génesis: 'crear'. Condición adversa causada por un médico.

estaba impreso. Como Freud cobraba a sus pacientes en dólares, siempre se alegraba cuando un estadounidense rico aparecía a su puerta. Horace Frink apareció en 1921. Él no era rico –era un aspirante a psicoanalista que había viajado a Viena a analizarse con el maestro a fin de obtener su certificación como psicoanalista– pero, como la mayoría de los analistas de la época también trataba a pacientes adinerados. Frink era médico y aspiraba a ser psicoanalista de la escuela freudiana, para lo cual tenía que acostarse en el diván y desnudar su alma ante el maestro. Durante el análisis, Frink describió su atracción erótica por una de sus pacientes rica, una mujer llamada Angelika Bijur. Presintiendo una oportunidad para lucrar con un buen partido, Freud aprovechó la situación para decirle a Frink que dejara a su esposa y se casara con Bijur. Frink inicialmente se resistió, pero después de seis meses, finalmente aceptó el punto de vista de Freud, y se divorció de su cónyuge. Pero el análisis aún no había terminado. Freud persuadió a Frink de que tenía un apego homosexual que se expresaba en el deseo de Frink de hacer de Freud "un hombre rico". "Su queja de que no puede comprender su homosexualidad", escribió Freud a Frink, "implica que aún no es consciente de su fantasía de convertirme en un hombre rico. Si las cosas salen bien, cambiemos este regalo imaginario en una contribución real a los fondos psicoanalíticos".[4] Una vez más, Freud se aprovechaba de la relación médico-paciente para obtener un beneficio económico. En su relato del "asunto Frink", Lavinia Edmunds dice que "Freud alentó abiertamente esta liberación sexual".[5] En una carta al exesposo de Angelika Bijur, Freud explica su análisis de Frink en los siguientes términos:

> Simplemente tuve que *leer la mente de mi paciente* [énfasis mío] y así descubrí que amaba a la señora B., la deseaba ardientemente y le faltaba valor para confesárselo a sí mismo... Tuve que explicarle a Frink, cuáles eran sus dificultades internas y no le negué que yo pensaba que era el buen derecho de todo ser humano procurarse la gratificación sexual y un amor solícito, si veía la manera de conseguirlos, ya que nada de ello había encontrado en su mujer.[6]

Freud descubrió primero la pasión dominante de su cliente a través de la terapia; después instó al paciente a gratificar esa pasión, absolviéndolo de toda culpa en su papel de "padre confesor"; luego, cuando el paciente había sucumbido a la tentación y estaba muy necesitado de absolución, Freud explota la situación tratando de obtener una contribución financiera del paciente. El procedimiento era iluminismo puro y duro.

Ciertamente no era medicina. Es evidente por el efecto que esta terapia tuvo en Frink, quien sucumbió casi inmediatamente después de su divorcio y de su nuevo matrimonio a una depresión inducida por la culpa que no pudo superar. La situación empeoró aún más cuando su esposa

murió de neumonía después de ser expulsada de su casa y pasar años en la calle en un hotel tras otro con sus dos hijos pequeños. Frink, a pesar de la absolución de Freud, nunca se recuperó de la muerte de su esposa. Menos de un año después de ser reelegido para la presidencia de la rama estadounidense de la Sociedad Psicoanalítica, Frink terminó en un hospital psiquiátrico, incapaz de librarse de la depresión que su alma llena de culpa le había inducido. Con el tiempo, su segundo matrimonio se rompio por la tensión vivida, y Angelika Bijur empezó a sospechar de los motivos de Freud, pues consideraba que Freud había arreglado el matrimonio para su beneficio económico. Sus sospechas se confirmaron cuando Angelika recibió un telegrama de Freud después de que el matrimonio se derrumbara: "Lo siento mucho", escribió Freud, "el punto en el que fallaste fue el dinero".[7]

Swales sostiene que el problema de la "influencia indebida... es prácticamente endémico en una profesión que, al fin y al cabo, debe su propia existencia y propagación a una plétora de individuos crédulos dispuestos a pagar un buen dinero por el lujo de abdicar la propia soberanía mental en otro, con demasiada frecuencia en un intento desesperado de liberarse de la responsabilidad moral por el naufragio de sus vidas".[8]

La "abdicación de la soberanía mental en otro" es el núcleo del proyecto iluminista; sin embargo, la soberanía no reside en el paciente, sino en el médico. Lo que motiva al "paciente" en una relación así es la gratificación de la pasión ilícita, el permiso para transgredir la ley moral con impunidad, con la aprobación tácita del terapeuta. Esa técnica de control es iluminismo puro, pero la verdadera motivación para poner el poder de control en manos del terapeuta iluminista es la *liberación sexual*. La psicoterapia llegó a su posición de poder en los Estados Unidos, en particular, sobre la base de la liberación sexual, porque la gente quería permiso para transgredir la ley moral y los terapeutas freudianos estaban dispuestos a conceder ese permiso por un precio. La liberación, en este caso, se convirtió en una forma de esclavitud, ya que la gente que expresaba sus pasiones –a menudo a instancias de sus terapeutas– aprendió rápidamente que tenían que pagar por el privilegio de la absolución, y que el precio que pagaban era un interminable y costoso régimen de terapia. La liberación sexual, resultaba ser una forma de control financiero. "Los rumores", escribe Torrey, sobre

> los psicoanalistas que ocasionalmente recomendaban relaciones sexuales como tratamiento a sus pacientes, resultó ser verdad y ya en 1910 Freud trató de acallar tales imputaciones con un ensayo titulado "Psicoanálisis salvaje". Un médico le había dicho a una mujer que había dejado a su marido,

dijo Freud, "que ella no podía tolerar la pérdida de la relación sexual con su marido y que, por lo tanto, sólo había tres formas de recuperar la salud: o bien volvía con su marido, o buscaba un amante, o se procuraba satisfacción por sí misma". Al comentar el caso, Freud reconoció que "el psicoanálisis identifica la ausencia de satisfacción sexual como causa de trastornos nerviosos" pero agregó que el médico en cuestión no había señalado una cuarta solución posible: el psicoanálisis. Sin embargo, Freud *no* dijo en este ensayo que la recomendación de tomar un amante fuera necesariamente errónea".[9]

Torrey documenta detalladamente la seducción de los Estados Unidos por parte de Freud empezando por los años posteriores a sus conferencias en la Clark University:

Entre 1909 y 1917 las ideas de Freud se difundieron rápidamente entre la intelectualidad de Nueva York. Según un observador, la teoría freudiana, que implícitamente fomentaba el libertinaje sexual, se convirtió en una cuña utilizada "para liberar la literatura estadounidense de mojigaterías y otras restricciones sociales... Es posible que la libertad de escribir sobre el sexo, que iba unida a otras libertades, se hubiese ganado sin la intervención de Freud. Pero la explotación literaria de Freud fue un fuerte refuerzo en un momento decisivo y ayudó materialmente a que nuestra literatura alcanzara la mayoría de edad".[10]

La *nomenklatura** quería ser seducida, y la seducción, que tuvo éxito más allá de sus sueños más descabellados, llevó como resultado final a la destrucción de una institución tras otra en los Estados Unidos. Prometiendo la liberación a los crédulos, mientras que disimuladamente entrega el control a los manipuladores, el iluminismo ha demostrado ser la más pertinaz de las conspiraciones.

* La clase dirigente de un régimen oligárquico.

Capítulo 6

Nueva York, 1914

Margaret Sanger: control de la natalidad y amor libre

"La civilización se está yendo a pique", estalló Tom con violencia. "He llegado a ser un terrible pesimista sobre todas las cosas. ¿Has leído El surgimiento de los imperios de color de este hombre Goddard?"
"Pues no", respondí, bastante sorprendido por su tono.
"Bueno, es un buen libro, y todo el mundo debería leerlo. La idea es que, si no nos cuidamos, la raza blanca será... completamente sumergida. Es todo material científico; ha sido probado".
"Tom se está volviendo profundo", dijo Daisy, con una expresión de impensada tristeza. "Lee libros profundos con palabras largas".

El Gran Gatsby
F. Scott Fitzgerald

Resulta que el año 1914 fue un punto de inflexión crucial en la vida de Margaret Sanger.* Tras casarse con un arquitecto judío llamado William

* 1879 -1966: enfermera estadounidense, activista a favor la eugenesia, la anticoncepción y el aborto. Fundó la Liga Estadounidense para el Control de la Natalidad -*American Birth Control League*. Dicha Liga se convirtió en 1942 en la Federación Estadounidense para la Planificación Familiar -*Planned Parenthood Federation of America*, PPFA- que, junto a otras asociaciones similares de numerosos países, contribuyó a crear en la India, en 1952, la siniestra y poderosa Federación

Sanger en 1902 a la edad de 23 años, Margaret Higgins Sanger se trasladó con él a Greenwich Village en 1910, donde casi inmediatamente se vieron envueltos en el ambiente de efervescencia social e intelectual que se estaba gestando en aquel momento. Poco después de llegar allí, los Sanger se unieron al Partido Socialista, y un año después Bill se presentó a elecciones, en un intento infructuoso de convertirse en concejal. Más importante que la educación política fue la introducción de los Sanger a las teorías intelectuales de la vanguardia cultural socialista. Los Sanger se convirtieron en asiduos visitantes del salón de Mabel Dodge, donde conocieron a gente como John Reed, Carlo Tresca y Emma Goldman, quien introdujo a Margaret, en palabras de Ellen Chesler, "a una ideología neomalthusiana entonces de moda entre los socialistas europeos, quienes disputaban con la ortodoxia marxista que, por aquel entonces, condenaba la anticoncepción como algo irremediablemente burgués y fomentaba una alta tasa de natalidad en el proletariado.[1] En Sanger, Goldman encontró una alumna aplicada, que, de hecho, se apropió de su mensaje y más tarde se negó a darle crédito.

Pero la defensa del control de la natalidad y del amor libre era más que un ejercicio intelectual para Margaret Sanger. En poco tiempo, ella abrazó las teorías que propugnaba, para disgusto de su marido, quien inadvertidamente la acercó a las toxinas intelectuales que destruirían su matrimonio. En el salón Dodge, Margaret se familiarizó con Nietzsche, cuyo ataque a la religión y a la moral condecía perfectamente con la vida que ella propugnaba, si no la practicaba. Luego, durante el verano de 1913, la teoría, como suele suceder, llevó a la práctica. Mientras pasaba las vacaciones en la casa de John Reed en Provincetown, Margaret viajaba ocasionalmente a Boston para investigar sobre el control de la natalidad en las bibliotecas de esa ciudad. Durante aquel verano, Margaret tuvo una aventura amorosa, –si no la primera desde que se casara, al menos la primera documentada– con el editor de una revista, llamado Walter Roberts. Cuando su marido lo descubrió, al parecer cambió de opinión sobre Greenwich Village. En un periodo de tres años, según su perspectiva, la vanguardia socialista había cambiado: de ser la avanzada de un movimiento que reclamaba justicia social para las clases trabajadoras, había pasado a ser "una *saturnalia** de sexualismo, engaño, fraude y jesuitismo desatado".[2]

Internacional de Planificación Familiar (IPPF), que presidió hasta 1959, y su red de clínicas abortistas en todo el mundo, siempre con el apoyo de John D. Rockefeller III.

* Orgía desenfrenada. Fiesta en honor del dios romano Saturno.

Es difícil saber qué jesuitas tenía en mente William Sanger, pero no es difícil comprender por qué la experiencia práctica de su esposa con el amor libre cambió su visión del movimiento obrero revolucionario. Lo que antes veía como un elevado ideal, desde entonces ya no le pareció más que un «infierno de amor libre, promiscuidad y prostitución encubiertos bajo el manto de la revolución".[3] William Sanger debió aprender en la dura realidad que la política revolucionaria no era más que una racionalización sutilmente disimulada de la promiscuidad sexual. "Si la Revolución significa promiscuidad", dijo, sosteniendo la misma idea en otro contexto, pueden llamarme conservador, y que les aproveche".[4]

Su desilusión con el socialismo, aunque casi completa, llegó demasiado tarde para salvar su matrimonio. Margaret estaba ahora comprometida con una vida de autocomplacencia sexual y drogas que continuaría hasta su muerte. Cuando su hijo Grant se negaba a aumentar la dosis de *Demerol* (narcótico opiáceo) que su madre septuagenaria le reclamaba, Margaret decía, con toda una vida de experiencia por detrás: "Soy rica; tengo cerebro; puedo hacer lo que quiera".

A medida que aumentó el hedonismo en su vida, también creció la obsesión de Margaret con la causa del control de la natalidad, tanto que es prácticamente imposible no ver una correlación entre ambos. El control de la natalidad era la causa que absolvía la promiscuidad de cualquier sentido de bajeza que conservara en su mente. Sin la causa del control de la natalidad, no quedaba más que el egoísmo de sus acciones, perspectiva que le resultaba intolerable, especialmente cuando el reproche provenía sus hijos.

Su tercera hija, Peggy, había contraído el virus de la poliomielitis durante el verano de 1910 en la misma época en que los Sanger se mudaron a Greenwich Village. Cuanto más se vio envuelta en la política revolucionaria y en los asuntos de los hombres que perseguían esos ideales, más descuidó Margaret a sus hijos. Durante el verano de 1913, el romance de Margaret con Walter Roberts coincidió con el deterioro de la situación de Peggy. A pesar de las advertencias de su marido de que había que hacer algo con la pierna de Peggy, no se hizo nada, y ella entonces decidió que un viaje a París permitiría a su marido proseguir la carrera de pintor que había elegido en detrimento de la seguridad financiera de su familia, y más allá de ello, quitaría a Margaret de las garras del amor libre disfrazado de política revolucionaria.

Ninguna de las dos esperanzas se cumplió. Margaret, a pesar de la oportunidad de investigar los métodos anticonceptivos parisinos, no era una erudita y, tras cansarse de París, regresó bruscamente a Nueva York, abandonando a su marido y a sus hijos.

El estado de Peggy parece haber pesado mucho en ella en ese momento. Escribió cartas a su hija, asegurándole su amor e incluso comenzó a soñar con ella, sueños asociados con el número seis.

En el camino de regreso a Nueva York, Sanger concibió un mensuario que llamaría *Women Rebel* [Las mujeres se rebelan], cuyos valores incluían el "derecho a la holgazanería" de la mujer y su "derecho a destruir". Poco a poco la idea de una nueva ideología basada en algo inmediatamente más atractivo que la lucha por la justicia social de la clase obrera comenzó a arraigar en su mente.

Pero en 1914, la Sra. Sanger seguía siendo una activista de la izquierda y así, cuando en abril de ese año los detectives al servicio de los Rockefeller arrasaron tiendas de campaña pobladas por las familias de los mineros en huelga en Colorado, matando a mujeres y niños, reaccionó de una manera que reflejaba más su lealtad acrítica a la izquierda que otra cosa. Alentó al asesinato de John D. Rockefeller, Jr. Cuando más tarde, ella explicó las acusaciones que la obligaron a abandonar el país en 1914, sólo mencionó el envío de material de control de la natalidad a través de los correos, nada dijo del llamado a asesinar al heredero de la familia Rockefeller.

El hecho no sorprende porque cuando ya era bastante famosa como para ser entrevistada por la prensa, también se convertiría en beneficiaria del dinero de los Rockefeller. En un período de diez años, Sanger pasó de una posición en la que pedía el asesinato de Rockefeller, a tenerlo como uno de sus principales mecenas. De todos los benefactores que tuvo durante su vida, sólo uno le dio más dinero que John D. Rockefeller, Jr. Tal fue su segundo marido, Noah Slee, quien dedicó toda su fortuna a la causa de Sanger. La piedra filosofal que produjo esta alquimia fue la anticoncepción, y la alianza entre la izquierda y los ricos que la anticoncepción forjó ha demostrado ser duradera. Dicen que la política hace extraños compañeros de cama, y si es así, la política sexual hace compañeros de cama aún más extraños. Pero la alianza entre John D. Rockefeller, Jr. y la mujer que una vez instó a los estadounidenses a levantarse en su contra y a asesinarlo, es más extraña que la mayoría. No obstante, a poco pensar, no resulta extraña en absoluto. De hecho, la alianza perdura todavía entre nosotros debido a las necesidades mutuas que resolvió.

La *masacre de Ludlow** precipitó una cadena de eventos que tendría consecuencias de largo alcance tanto para Margaret Sanger como para

* Brutal represión de la huelga de los mineros de Ludlow, Colorado, EE.UU. entre septiembre de 1913 y diciembre de 1914 en la cual estuvo involucrada la Guardia Nacional y tres empresas de la familia Rockefeller.

John D. Rockefeller, Jr. Sanger finalmente huiría del país para escapar de la detención por el artículo en el que instó a sus lectores a "Recordar Ludlow". En su exilio en Inglaterra, Margaret no carecía de nada en términos de realización sexual o intelectual (aunque acostarse con Havelock Ellis no parece calificar como tal en ninguno de los dos casos) pero echaba de menos a su hija y, en muchos aspectos, se sentía culpable de haberla abandonado.

"Querida Peggy", escribió, "mi corazón está contigo. Podría llorar de soledad por ti, sólo para tocar tus suaves y regordetas manos, pero hay que trabajar, querida, para hacer más fácil tu camino y el de los que vengan después de ti".[6]

Como la carta deja en claro, la causa del control de la natalidad se había convertido en una panacea, si no para los problemas del mundo, al menos para la conciencia culpable de Margaret Sanger. Sanger había abandonado a su hija enferma para seguir una vida de licencia sexual, y lo único que hizo tolerable esa decisión para su conciencia culpable fue la cruzada por el control de la natalidad en la que se había embarcado. Peggy, de acuerdo con la imaginación culpable de Sanger, finalmente se beneficiaría de la liberación que su madre estaba forjando para toda la humanidad femenina.

Desgraciadamente, Peggy no vivió lo suficiente para cosechar los beneficios de la cruzada de su madre por el control de la natalidad. La única hija de Sanger murió inesperadamente de una neumonía el 6 de noviembre de 1915. Fue un hecho que agobiaría a Sanger por el resto de su vida. Incluso Ellen Chesler, quien aplaude casi todo lo que Sanger hizo, sin importar su *egoísmo*, como necesario para la liberación femenina, percibió los efectos devastadores que la muerte de su hija tuvo en la psiquis de Sanger:

> Margaret nunca dejó de llorar a Peggy o de exorcizar la culpa por haber estado ausente durante el último año de su breve vida. Durante años, más tarde, no podía sentarse frente a otra madre con su hija en un tren, o en cualquier lugar público, sin perder el control. Escribió en su diario acerca de un insomnio recurrente; y la imagen de un niño que se le escapaba entre las manos la atormentaba en sus sueños y la hacía despertar llorando.[7]

La muerte de Peggy tuvo dos efectos principales: hizo que Sanger se involucrara en el ocultismo, y convirtió la cruzada del control de la natalidad en un recurso que ella necesitaba personalmente para su bienestar psíquico; en otras palabras, una obsesión personal. Ambos efectos estaban relacionados con la culpa. El propósito principal de sus sesiones esotéricas era hablar con Peggy, algo que encontraba consolador principalmente

porque los médiums a los que consultaba siempre le decían lo que ella quería oír. La lectura que hace Chesler de la conexión entre la culpa por la muerte de Peggy y la causa a favor del control de la natalidad es también bastante directa. Sanger "podía ahora satisfacer un sentido de obligación maternal sin desviarse de su camino elegido, ya que Peggy permaneció con ella –en efecto, si no en la realidad– como *justificación* de sus peculiares preocupaciones profesionales".[8]

La causa del control de la natalidad servía al mismo propósito a un nivel menos personal. Chesler vuelve a señalar lo mismo, citando la afirmación de Sanger "de que los sentimientos personales eran un sacrificio necesario para "los ideales que se apoderan de la mente". Incluso en las cartas de Bill del invierno de 1914, claramente ella ya había inventado una vocación fuera de su trabajo, que racionalizó su desobediencia como esposa y madre".[9]

O bien, como dice Chesler en otro lugar: "A través de su trabajo por el control de la natalidad, [Sanger] tradujo circunstancias personales y dolorosas en logros públicos y nada la detendría".[10] En ausencia de arrepentimiento, la forma más común de apaciguar los sentimientos de culpa es la transmutación del vicio en una causa política. La cruzada por el control de la natalidad parece haber satisfecho precisamente esta necesidad en las vidas de Margaret Sanger y de las mujeres a las que inspiró. Cuando la causa no producía su efecto, Sanger podía recurrir al ocultismo y asistir a sesiones donde Peggy le decía que todo estaba bien, y si acaso su conciencia se mostraba particularmente apremiante, siempre había Demerol, narcóticos y alcohol, calmantes que utilizó con creciente regularidad en sus últimos tiempos. "Soy rica", Margaret repetía como quien recita un mantra, "tengo cerebro. Puedo hacer lo que quiera".

Pero el pecado sexual no es lo único que pesa en la conciencia. Hay siete pecados capitales, y aunque la lujuria parece dominar el siglo XX como el vicio preferido, la avaricia lo hizo notoriamente durante el XIX. De hecho, el ataque del liberalismo al orden moral comenzó por socavar la conexión entre el orden moral y la economía. Habiendo logrado eso, el debilitamiento de la moral sexual era sólo cuestión de tiempo. El término "economía", hay que recordarlo, viene del griego "*oikos*" que significa "hogar, casa, familia" con todo lo que incluye y comporta su administración, por lo cual, remite a una institución que tiene tanto una dimensión monetaria como sexual. El *oikos* sufrió bajo ambos regímenes.

En este sentido, la masacre de Ludlow supuso un nexo crucial. Ensor y Johnson, biógrafos de Rockefeller, indican que "Junior" estaba preocupado por Ludlow, incluso hasta el punto de viajar a Colorado, para bailar

con las esposas de sus trabajadores, sólo para desactivar la desastrosa publicidad que resultó del asesinato de más de 700 personas, muchas de ellas mujeres y niños. Los gestos simbólicos, sin embargo, no disuadieron a "Junior" de su determinación de hacer retroceder a los huelguistas, lo que ocurrió en diciembre de 1914.

La masacre de Ludlow también implicó el nacimiento de las relaciones públicas.* William H. Baldwin, pionero en la profesión, no negó el papel que Eddie Bernays jugó en el surgimiento de ese campo de la comunicación, pero ubicó su inicio en otro acontecimiento. "Deduzco la fecha de aparición de *las relaciones públicas*" dijo al biógrafo de Bernays, "del trabajo que Ivy Lee** hizo para John D. Rockefeller Sr. en la huelga de Colorado. Baldwin se refería a la masacre de Ludlow.

La masacre de Ludlow es el punto de partida de una permuta que tendría consecuencias políticas de largo alcance. En el mundo de la economía y de la población, sólo hay *dos alternativas*: la católica y la eugenésica, y estas dos alternativas constituirían los dos lados opuestos de las guerras culturales en torno a la liberación sexual en el siglo XX. Frente a la carencia, frente a la pobreza a gran escala, frente a la niña que sostiene el cuenco vacío, en los anuncios de *Planned Parenthood* sobre superpoblación, podemos aumentar la cantidad de alimentos o disminuir la cantidad de personas. Los católicos defendían la primera alternativa; los malthusianos la segunda.

En 1914 el panorama se complicó un poco más porque el lado de la ecuación de la distribución estaba más representado por el movimiento obrero revolucionario, que en los Estados Unidos se hallaba bajo el liderazgo de la bohemia con sede en Greenwich Village. Como socialistas, su agenda iba mucho más allá de la condición de los trabajadores, que era claramente su *raison d'être*. Los "liberales" en esta situación, representados por Margaret Sanger, se vieron obligados por su compromiso con la liberación sexual; mientras que, al mismo tiempo, los "conservadores", representados por John D. Rockefeller, Jr, estaban comprometidos por su apego a un orden social injusto. De manera que, como hoy en día a escala mundial, la distribución injusta de la riqueza era la causa de la escasez, pero también entonces como ahora, era más fácil aferrarse a una presunta *panacea*** que enfrentar el problema real.

---

* O *RR.PP.*, conjunto de acciones de comunicación estratégica realizadas por especialistas que se ocupan de difundir, dar prestigio o bien denigrar la imagen pública de una empresa o de una persona mediante campañas de marketing o mercadotecnia.

** 1877-1934: estadounidense considerado el "padre de la RR. PP.".

***Del griego πανάκεια, panakeia, remedio universal, cura para todas la enfermedades o dificultades.

La anticoncepción fue esa panacea, pero también el dispositivo que permitió la *convergencia* de la izquierda y las clases propietarias, que se convertiría en la base del Nuevo Orden Mundial que surgió en la década de 1990 después de la caída del comunismo. La anticoncepción permitió a la izquierda aferrarse a su deseo de liberación sexual, así como permitió a los ricos acrecentar los beneficios de un orden social injusto, frustrando la reforma económica. Una vez que hubo una aceptación generalizada de la licitud de la anticoncepción, *los pobres podían ser culpados de su propia suerte,* sobre todo si se negaban a seguir las medidas eugenésicas de los poderosos. Los préstamos del Banco Mundial atados a la aceptación de "políticas demográficas" antinatalistas basadas en la anticoncepción, el aborto y la esterilización fueron la expresión más acabada de esta ideología. La anticoncepción fue el invento que no sólo hizo posible la alianza de los ricos y la bohemia socialista sino también una realidad. El Nuevo Orden Mundial, tal como se puso de manifiesto en reuniones como la Conferencia sobre Población patrocinada por las Naciones Unidas en El Cairo en 1994, fue Pocantico Hills* y Greenwich Village unidos para imponer su ideología neomalthusiana a todo el mundo. Una vez que el gobierno de los Estados Unidos se involucró en la promoción de la anticoncepción, lo cual ocurrió en el verano de 1965, el resultado fue una redefinición radicalizada del papel de los gobiernos del orbe en el asunto. En los tiempos en que la influencia de monseñor John Ryan** era determinante en Washington D.C., el gobierno estaba allí para ayudar al desarrollo. Cuando aquella influencia fue sustituida en los años 1960 por el espíritu de Margaret Sanger, la política estratégica del gobierno pasó a ser la *eliminación de población.*

Incluso una admiradora del *sangerismo* como Ellen Chesler tuvo que admitir que era imposible tener las dos cosas:

> Margaret trató de conciliar su nueva visión de una sociedad purificada por los esfuerzos de las mujeres con los ideales sociales que habían alimentado sus energías como radical socialista. Ella no pretendía que el control de la natalidad sustituyera "ninguno de los movimientos idealistas ni las filosofías de los trabajadores... No es un sustituto, sino que precede... Puede y debe ser la base sobre la que se logre con éxito cualquier mejora de la condición en forma permanente". Sin embargo, no podía tener las dos cosas. Al identificar el control de la natalidad como una panacea, ciertamente ella socavó los objetivos de la lucha obrera revolucionaria, y, al encerrar sus argumentos

* Sede de la finca Rockefeller en Mount Pleasant, NY.

** 1869-1945: sacerdote católico estadounidense; destacado teólogo moral y eficaz promotor de la justicia social.

abstractos en un marco político práctico centrado en un solo tema, implícitamente desafió incluso el valor de un programa más moderado de reforma social progresista.[12]

La anticoncepción, más que cualquier otra cosa, derrotó al desarrollo económico porque definió como fuente del problema a las personas y no a la mala distribución. Sin embargo, al plantear así la cuestión, sus partidarios hicieron atractiva la anticoncepción para ambos lados en la lucha de clases en los Estados Unidos. La izquierda consiguió la liberación sexual, y los ricos preservaron el privilegio económico, y gente como Margaret Sanger logró ambas cosas en una convergencia que eventualmente subordinaría el ideal de la izquierda por la justicia social al apetito de licencia sexual. El efecto, de esta convergencia en personas como Sanger y su amante H. G. Wells,* es evidente incluso para los más acérrimos partidarios de la anticoncepción como Chesler, quien indica que una vez que se hicieron famosos como promotores del nuevo orden mundial al hacer de los anticonceptivos la condición *sine qua non* del progreso, Sanger y Wells ya "parecían reacios a condenar la mala distribución de la riqueza, los bienes y los servicios que dieron lugar a un descontento generalizado en las economías de Occidente".[13]

Por lo tanto, no es de extrañar que los Rockefeller se volvieran tan amablemente receptivos a las peticiones de financiación de la señora que otrora había abogado por su asesinato. Sucede que el control de la natalidad creó los temores raciales de los años 1920, cuya expresión literaria encontramos en *El Gran Gatsby*.** Cuanto más las clases altas se involucraron en el sexo no reproductivo, más se preocupaban por los que no lo hacían. Así, de su propio comportamiento sexual antinatalista nació el miedo a las "tasas diferenciales de fertilidad". Tomado en su forma más básica, el miedo al diferencial de fertilidad significaba el temor de que, en algún lugar, alguien estaba teniendo más hijos que las clases altas. Eventualmente, el hecho de que todas las mejores personas estaban limitando el tamaño de sus familias significaba que aquellos que no lo hacían no eran, en consecuencia, buenas personas. Por lo tanto, la eugenesia fue la solución a la problemática conciencia malthusiana de las clases ricas durante la primera parte del siglo. El uso de anticonceptivos, una vez establecido, se convirtió en un imperativo "moral" para toda la humanidad, al menos según los puntos de vista de quienes lo utilizaban.

---

* 1866-1946: escritor británico de ciencia ficción, abiertamente socialista.

** Importante novela de 1925 del escritor Scott Fitzgerald con una historia social crítica de la época.

Con la gran depresión y los esfuerzos de personas como monseñor Ryan, la ideología anticonceptiva malthusiana sufrió *un revés*, que sólo fue confirmado por la repugnancia general a la ideología nazi que llevó el movimiento eugenésico hasta su conclusión lógica. Pero en la medida que la práctica de la anticoncepción persistía y aumentaba, también lo hizo la presión política para emplearla como panacea de todos los males sociales. La Liga de Control de la Natalidad cambió su nombre a *Planned Parenthood en* 1942, y después de la guerra, con gente como Bernard Berelson, utilizando el dinero del *Population Council* [Consejo de Población] de John D. Rockefeller III, tomaría una táctica diferente, utilizando los nuevos medios de comunicación para persuadir a la gente a hacer lo que hasta entonces el Estado fomentaba con la amenaza de coerción.

Del mismo modo, al descubrimiento de la píldora y el DIU a principios de los años 1960, siguió casi inmediatamente el temor a que el mundo estuviera superpoblado. La anticoncepción se propuso una vez más como la panacea social, y esta vez la Iglesia Católica, subvertida desde dentro por personas como el reverendo Theodore Hesburgh, C.S.C., quien utilizó el dinero de Rockefeller para financiar conferencias secretas sobre anticoncepción en la Universidad de Notre Dame desde 1962 hasta 1965, fue incapaz de frenar la marea. La ideología malthusiana estaba de vuelta en el *negocio de la anticoncepción*, esta vez con financiamiento del gobierno, y una de las ironías es que fueron los demócratas, el partido de John A. Ryan y del hombre trabajador, quienes le dieron cabida. Ese giro a favor de *la* ideología maltusiana como piedra angular de la política interior y exterior fue la esencia de la revolución cultural de los años 1960. Los demócratas, quienes antes se empeñaban en fomentar el desarrollo defendiendo los intereses de los trabajadores, en algún momento se convirtieron al punto de vista de sus oponentes y adoptaron la concepción de Rockefeller según la cual la población era el problema. Con el triunfo de la ideología malthusiana de los años 1960, el papel del gobierno también cambió, de una entidad que promovía el bienestar de sus ciudadanos a otra comprometida con el aumento del control autoritario y la limitación del número.

Capítulo 7

Baltimore, 1916

El conductismo de Watson: instrumento de control en la guerra psicológica

En la edición de 1930 de su famoso libro, que apareció por primera vez cuando Europa se precipitó a la guerra, John B. Watson (1878-1958) trató de disipar los temores de sus lectores respecto de la experimentación social. "En primer lugar, todos", aseguraba, "debemos admitir que la experimentación social se está llevando a cabo a un ritmo muy rápido en la actualidad –a un ritmo alarmantemente rápido para las almas cómodas y convencionales. Como ejemplo de experimentación social... tenemos la guerra".[1]

Cuando Estados Unidos entró en la guerra en 1917, John B. Watson intentó alistarse como oficial de línea. Fue rechazado por su vista, pero un año más tarde tendría otra oportunidad. En julio de 1917, el psicólogo E. L. Thorndike, ahora en el Comité de Personal del Departamento de Guerra, escribió al presidente Goodnow de la Johns Hopkins pidiéndole que liberara a Watson para el servicio militar con media paga. Watson, que tenía entonces treinta y ocho años, fue comisionado en agosto de 1917 y se puso a trabajar administrando pruebas de aptitud a los aspirantes a pilotos. Las pruebas que ideó finalmente resultaron inútiles y, dado su temperamento y su hábito de beber, fue inevitable que Watson pronto se enfrentara con sus superiores, lo que le valió que lo destinaran a entrenar palomas mensajeras, de dudosa utilidad frente a las mejoras en la tecnología inalámbrica. Luego fue enviado a Inglaterra para entrevistar a los pilotos, pero cuando llegó, estos estaban demasiado ocupados para hablar con él. A continuación, fue

enviado al frente cerca de Nancy, en Francia, donde permaneció a relativa distancia de la guerra durante tres meses sin mucho que hacer, hasta que se disgustó y pidió que lo enviaran a casa. En ese viaje estuvo tan cerca de la guerra como nunca antes, al ver pasar un torpedo por la popa del barco en que viajaba. Mientras estuvo fuera del país, Watson también se reunió con psicólogos británicos y tuvo numerosas aventuras.

La guerra quizás no fue particularmente beneficiosa para el mayor Watson, pero sí para la psicología. La guerra y el conductismo estaban hechos el uno para el otro. A diferencia de la introspección germánica, el conductismo era pragmático, estadounidense, y prometía resultados. Su mayor triunfo durante la guerra, si se puede llamar así, fueron los tests de inteligencia, que rápidamente los racistas eugenésicos comenzaron a utilizar después de la guerra como indicio de que la gran mayoría de los estadounidenses, especialmente los de origen inmigrante, eran idiotas débiles mentales. Una oleada de leyes de esterilización arrasó las legislaturas del país. La más famosa fue discutida en la Corte Suprema de Justicia en el fallo *Buck vs. Bell*, caso que llevó al presidente del Tribunal Supremo Holmes a opinar que "tres generaciones de imbéciles" eran "suficientes".

El hombre responsable de la promoción de las pruebas de inteligencia en el Ejército fue el amigo y colaborador de Watson, Robert M. Yerkes,* quien fue comisionado como mayor en 1917, el mismo año que fue elegido presidente de la *American Psychological Association*, y el mismo año que fue nombrado jefe del *National Research Council* (NRC) [Consejo Nacional de Investigación]. La guerra fue el catalizador que estimuló la alianza entre la gran burocracia política estatal, las grandes empresas y la gran ciencia en torno al proyecto de *ingeniería social* que se aplicaría a la sociedad civil tan pronto como la guerra terminara. En marzo de 1919, en su "Informe del Comité Psicológico del *National Research Council*", Yerkes pudo anunciar con una buena dosis de satisfacción y orgullo personal que "hace dos años la ingeniería mental era el sueño de unos pocos visionarios, hoy es una rama de la tecnología que, aunque creada por la guerra, evidentemente va a ser perpetuada y fomentada por la educación y la industria".[2]

Si esto fue así, se trató en gran parte del resultado de los esfuerzos de Yerkes y su colaboración con John B. Watson. En la primavera de 1916, Yerkes recibió una carta exultante de Watson, anunciando que acababa de ser contratado como asesor de personal por la *Wilmington Life Insurance Company*. Al mismo tiempo, Watson estaba negociando un contrato similar con la *Baltimore and Ohio Railroad* y estaba seguro de que pronto obtendría un contrato similar. La fusión de los negocios y el mundo aca-

* 1876-1956: psicólogo, etólogo y primatólogo estadounidense.

démico parecía prometedora para ambas partes, pero especialmente para la universidad, que ahora podría demostrar su utilidad a la comunidad empresarial de forma concreta y, al mismo tiempo, reforzar su prestigio en el campus universitario con una mayor recaudación de fondos. Watson ya ofrecía un curso de "Psicología de la publicidad" en la Johns Hopkins y esperaba ampliar la oferta de sus programas en la maestría de negocios a fin de enseñar a los futuros directivos de empresas cómo aplicar los conocimientos de la psicología para controlar a sus empleados.

La creación del *NRC* sentó el precedente de que el gobierno debía involucrarse en la financiación de la investigación científica, y también estableció la premisa de que científicos como Yerkes y Watson, y no los políticos, decidieran cómo se iba a gastar ese dinero. La guerra también hizo mucho para suscitar la adhesión de la opinión pública –especialmente en el sector empresarial– al valor de la psicología. Al dar la impresión de que la psicología había hecho un aporte decisivo en la gestión de un millón de hombres alistados en un momento de cambios rápidos, Yerkes y Watson continuaron afirmando que la psicología de la conducta entonces ayudaría a los empresarios a elegir a los empleados adecuados, a controlar la delincuencia y asegurarse de que los hombres se mantuvieran "honestos y mentalmente sanos, en un plano elevado y bien regulado de vida ética y social".[3] En lugar de promover que los empresarios mejoraran el entorno del trabajo como respuesta a los reclamos de los empleados (cada vez más sindicalizados), el conductismo ofrecía la promesa de cambiar a los trabajadores para adaptarlos a sus tareas. Fue una oferta que los plutócratas encontraron difícil de resistir. La empresa *Goodyear Tire and Rubber Company* se interesó en el lado práctico de la "ingeniería mental", y el comité de psicología del NRC recibió una gran subvención de la Fundación Rockefeller para el desarrollo de pruebas de inteligencia. El NRC bajo la dirección de Yerkes y en colaboración con Watson, desempeñó un papel crucial en la difusión de la visión del control social del conductismo a través del complejo entrelazado emergente de la gran burocracia política, las grandes empresas y la gran ciencia de los intereses creados. Un memorando confidencial que esbozaba el propósito del NRC enfatizaba la necesidad de estimular el "crecimiento de la ciencia y su aplicación a la industria". Según sus fundadores, el NRC se organizó "especialmente con vistas a la coordinación de los organismos de investigación para permitir que los Estados Unidos, a pesar de su organización democrática e individualista, inclinara sus energías con eficacia a un objetivo común".[4] La ingeniería mental permitiría a los empresarios encontrar trabajadores capacitados entre los no cualificados, permitiendo a los empleadores prescindir de los sindicatos y pagar salarios más bajos. El conductismo

siempre fue visto como un instrumento de control por su fundador, y ahora era implementado como tal por aquellos que controlaban los medios de producción. Mientras que la primera generación de psicólogos –gente como G. Stanley Hall y William James– todavía conservaban la moral de la época victoriana, Watson consideró que *la moral era simplemente la respuesta a un estímulo* y que ese estímulo era el orden social imperante. "El conductismo", según Buckley, "pondría las técnicas de ajuste social a disposición de aquellos que querían determinar el orden".[5] La fuerza hacía el derecho, eso estaba claro. El conductismo era simplemente una forma de poner en práctica ese orden nietzscheano.

Como resultado, el conductismo comenzó a ser percibido como un instrumento de control político. Así como Dewey, Lippmann, Croly, y gente de *The New Republic* querían una guerra porque estaban interesados en la ingeniería social, del mismo modo ellos estaban igualmente interesados en promover el conductismo como una forma de continuar aquella ingeniería en tiempos de paz. Lo que eso significaba quedó claro en sus escritos. En *Public Opinion*, Walter Lippmann describió un "*Melting Pot Pageant*"* que probablemente había tenido lugar el 4 de julio de 1918, cuando la campaña de George Creel para menoscabar la identidad de los grupos étnicos en los EE.UU. alcanzó su punto crítico:

> Se llamó *Melting Pot*, y aconteció el 4 de julio en una ciudad con fábricas de automóviles en la que se emplean muchos trabajadores nacidos en el extranjero. El centro de la cancha de béisbol, en la segunda base, estaba ocupado por una enorme olla de madera y lona. Había tramos de escaleras hasta el borde por dos lados. Después de que el público se hubo sosegado y la banda de música dejó de tocar, comenzó el desfile desde una abertura en un lado del campo de juego. Eran hombres de todas las nacionalidades, empleados en las fábricas. Lucían sus trajes nativos, cantaban sus canciones nacionales, bailaban sus danzas folclóricas y llevaban las banderas de toda Europa. El maestro de ceremonias era el director de la escuela primaria vestido de Tío Sam. Los guiaba a la olla. Los dirigió hacia los escalones hasta el borde y hacia el interior. Los llamó de nuevo desde el otro lado. Aparecieron vestidos con sombreros bombín, abrigos, pantalón y chaleco, camisas de cuello duro y corbatas de lunares, sin duda, dijo mi amigo, cada uno con un lápiz *Eversharp* en el bolsillo, y cantando *Star-Spangled Banner.*"[6]

La anécdota da una visión precisa del *proyecto liberal de control social* que comenzó durante la guerra y se trasladó a la vida civil durante los años 1920, cuando se pidió a la población en general que abandonara su

---

* Desfile del crisol de razas.

** *La bandera estrellada*, el himno nacional de los EE.UU.

apego y su lealtad a los barrios étnicos y a las ciudades pequeñas para adaptar sus hábitos a los mercados del país, a las marcas y a la "ciencia" como árbitro último del comportamiento. Lippmann, Croly, Dewey y la *Nueva República* vieron que el conductismo continuaba lo que la guerra había comenzado, la consolidación del poder en un Estado central fuerte.

A medida que Estados Unidos se acercaba al borde de la Primera Guerra Mundial, un influyente grupo de progresistas estadounidenses aprovechó el conflicto bélico como un medio para transformar la sociedad norteamericana. Herbert Croly,* quien defendía un Estado central fuerte para promover la libertad económica y política, y su coeditor en *The New Republic*, Walter Lippmann, vieron la guerra como una "rara oportunidad" para promover la democracia en el extranjero y comenzar la reconstrucción social en el país. Por reconstrucción social, Croly y Lippmann entendían la sustitución de los viejos referentes culturales de autoridad, desacreditados o destruidos con la llegada de la vida industrial moderna, por la *planificación racional.* Lippmann y Croly difundían esencialmente la posición planteada por John Dewey, "quien instaba a que la guerra fuera usada como un medio eficaz para lograr un control inteligente sobre el proceso económico y político".[7] El mismo grupo de personas veía la guerra como su mejor aliado para socavar las costumbres victorianas y establecer en su lugar "un estilo de vida moderno", ya que "era la primera vez en la historia que una sociedad entera se movilizaba para una guerra total".[8]

En las teorías de Lippmann y Harold Lasswell** tenemos los orígenes de la *guerra psicológica moderna.* La teoría de la comunicación de Lasswell –su paradigma: "quién dice qué, a quién, por qué canal y con qué efecto"– también podía utilizarse para suprimir visiones rivales, y así fue precisamente como se la utilizó durante el surgimiento de la era de la publicidad moderna, que comenzó alrededor de la época de la guerra. El *marketing de masas*, como se dio cuenta Eddie Bernays,*** era una propuesta de todo o nada. Significaba reemplazar un conjunto de valores –étnicos, tradicionales, religiosos– por otro –impulsivo, sugestionable, "científico". En otras palabras, comportaba la erosión de las sociedades tradicionales por los nuevos medios de comunicación de masas y la *sustitución* de los productos tradicionales locales por las marcas de alcance nacional. La publicidad de los *mass media* funcionaba sólo con las marcas posicionadas en

---

* 1869-1930: influyente filósofo político, editor de *The New Republic* y líder del movimiento progresista-liberal en los EE.UU.

** 1902-1978: influyente politólogo estadounidense formado en la Universidad de Chicago, experto en análisis de la comunicación y de la propaganda.

*** 1891-1995: publicista, periodista e inventor de la teoría de la propaganda y las relaciones públicas. Judío de nacionalidad austríaca y sobrino de Sigmund Freud.

los mercados masivos atendidos por una infraestructura de distribución como el sistema ferroviario.

Watson coincidía con Lippmann y Lasswell en la visión que compartían de un estado tecnocrático en el que, según Lippmann, la "*ciencia*" proporcionaría el vínculo que haría que la democracia fuera cohesiva y eficaz. El conductismo fue crucial para esa visión porque le dio al hombre la capacidad de modelar el mundo psíquico y, por tanto, social, tal como la física había dado la capacidad de modelar el mundo material. Lippmann vio el desarrollo de un "control infinitamente mayor de la inventiva humana" en las ciencias que "aprendían a controlar al inventor".[9] Dewey, igualmente, percibió en el conductismo la capacidad de controlar el entorno decisivo, la mente humana. Una vez que el hombre lo lograra –y Watson había demostrado que se podía hacer– el hombre podría tomar el control del futuro. Todo lo que era necesario hacer era "presionar hacia adelante... hasta que tengamos un control de la naturaleza humana comparable a nuestro control de la naturaleza física".[10] En estos relatos utópicos sobre el futuro, se omitió el hecho de que el conductismo se había aplicado durante la guerra, –como quedó claro en el relato de Lippmann sobre el desfile del crisol de razas–, como una forma de guerra psicológica contra los grupos étnicos recalcitrantes. En este sentido, el Estado liberal que Dewey y otros concibieron, era también un Estado en constante situación de guerra étnica encubierta. El triunfo del hombre sobre la naturaleza significaba el triunfo de unos hombres sobre otros, utilizando la "ciencia" como arma.

Herbert Croly completó la visión liberal del futuro revisando la historia de los Estados Unidos y proponiendo un programa político más adecuado a una era científica. Jefferson, según la teoría política de Croly, estaba demasiado comprometido con el mantenimiento de las comunidades locales. En lugar de la división de poderes propuesta por los Padres Fundadores, Croly propuso un poder presidencial más centralizado y fortalecido, que, respondiendo directamente a la opinión pública, daría cuerpo a la voluntad general de la comunidad nacional. En Croly, vemos el vínculo entre la Revolución francesa y la Administración Clinton. Su rechazo del sistema propuesto por los Padres Fundadores contemplaba la creación de una "democracia directa", objetivo que encontraría su realización en un presidente que pudiera eludir el sistema legal y gobernar directamente manipulando las pasiones de las masas, para luego presentarse como la encarnación de su voluntad. Como Watson y Lippmann, Croly tenía fe en la ciencia, que, sin embargo, a diferencia de aquellos, él recibió de sus padres, quienes veneraban a Auguste Comte. Juntos se embarcaron en un proyecto para destruir la república estadounidense y erigir en su lugar un imperio basado en la manipulación más sofisticada que el mundo jamás había conocido.

Capítulo 8

Paterson, Nueva Jersey, 1916

Alexandra Kollontai: feminista bolchevique al servicio de la liberación sexual

En la época en que John B. Watson fue reclutado por el ejército, una emigrante rusa de nombre Alexandra Kollontai* se instalaba en Paterson, Nueva Jersey. Se había trasladado allí para estar cerca de su hijo, Misha, quien acababa de matricularse en un curso de ingeniería automotriz. La señora Kollontai estaba en una posición única para estudiar la vida tradicional estadounidense, al filo de una guerra que destruiría aquel estilo de vida para siempre. Habló de las mujeres, aburridas o haciendo tareas domésticas rutinarias, sentadas en los porches de sus bungalows de madera monocromática en calles rectas bordeadas de arces.

Madame Kollontai hablaba con tanto desprecio de las amas de casa porque era una revolucionaria. El año anterior a su llegada a Paterson, se había unido a los bolcheviques y, bajo el liderazgo de V. I. Lenin, dedicaría su vida al derrocamiento del zar en Rusia como preludio de una revolución mundial liderada por la clase obrera. Por la misma época antes de comenzar a residir en Paterson, Kollontai llegó a los Estados Unidos por primera vez para dar una serie de discursos contra la guerra. Su público era, en su mayoría, alemán y no estaba muy interesado en la revolución. La activista incluso consideró que los socialistas estadounidenses carecían de disciplina para el trabajo revolucionario. Al parecer, viendo en Kollon-

* 1872-1952: destacada política revolucionaria rusa y feminista marxista.

tai una organizadora política de rara habilidad lingüística y editorial, el periódico comunista de Nueva York le pidió que permaneciera en carácter de editora del mismo, pero ella no aceptó. Quería volver a la Europa devastada por la guerra, ya que era obvio que ninguna revolución era inminente en los Estados Unidos. Y desde hacía algún tiempo, la revolución era la única razón de su vida y de su trabajo.

De hecho, sólo su hijo podía contrarrestar su deseo de revolución, por lo que, planeando renovar los contactos que había hecho el año anterior con socialistas estadounidenses y emigrantes rusos, volvió a los Estados Unidos movida por "un corazón de madre", como dijo uno de sus biógrafos soviéticos. Como revolucionaria, Kollontai odiaba la familia. Como madre, tenía devoción por su hijo, al punto de apartarse del centro de la lucha revolucionaria cuando ésta estaba a punto de alcanzar su mayor éxito, desde la revolución de 1789 en Francia. Su vida giró en muchos sentidos en torno a la contradicción implícita en aquellos términos. Como dijimos, Kollontai odiaba la familia, y, sin embargo, nunca dejó de buscar el amor que la mayoría de la gente encuentra en esa institución y sólo en ella. En la mitad de su carrera, pero al final de su vida como activista revolucionaria, escritora y pensadora, planteó así la cuestión: "El amor, no obstante sus muchas decepciones, sus tragedias y sus eternas exigencias de felicidad perfecta, ha jugado un papel muy importante en mi vida. ¡Un papel demasiado grande! Fue un gasto de tiempo y energía preciosos, infructuoso y, en último análisis, totalmente inútil. Nosotras, las mujeres de la generación pasada, todavía no entendíamos cómo ser libres".[1]

Kollontai tenía cuarenta y cuatro años cuando llegó a Paterson y cincuenta y cuatro cuando escribió las líneas citadas arriba sobre su fallida búsqueda del amor. La situación, sin embargo, es más sencilla de lo que Kollontai retrata. Libertad para las mujeres, según la lectura que Kollontai hacía del socialismo, significaba trabajar fuera del hogar. Como su vida estuvo dedicada al trabajo fuera del hogar, ella debería haberse considerado una mujer "liberada". Sin embargo, la dialéctica real de su vida fue mucho más complicada. En los años que transcurrieron entre su salida de Rusia en 1898 y la revolución rusa diecinueve años después, Alexandra Kollontai llevó la vida típica de la cosmopolita desarraigada. Con base en Berlín, viajaba de ciudad en ciudad y de congreso en congreso, utilizando su impresionante capacidad retórica para hacer propaganda a favor de la revolución. Sin embargo, a pesar de su entrega feroz y de su compromiso total con la lucha revolucionaria, inevitablemente sucumbía a una soledad que la llevaría a los brazos de un hombre tras otro tras los consuelos del amor que, según ella, no podía encontrar en la familia. Cada aventura

amorosa se ponía agria inevitablemente, dejando a Kollontai sedienta de liberación de todo apego afectivo, que rápidamente se convertía una vez más en la soledad, que, en primera instancia la había llevado a embarcarse en una aventura pasajera. Y así el ciclo que iba de la soledad al anhelo de un vínculo afectivo estable, que luego le producía rechazo, comenzaba nuevamente. Era una dialéctica que Kollontai intentó explicar muchas veces, pero que ella misma nunca entendió y que, sin duda, nunca aprendió a superar, tal como indica la cita de su autobiografía. Kollontai se había dedicado a una vida de estudio y activismo al servicio de la revolución y, sin embargo, aun después de que llegó la revolución, la camaradería en materia sexual que prometía detenerse para siempre ante sus ojos como el espejismo de la tierra prometida, ella, como Moisés, nunca la ocuparía. Esta contradicción la acompañaría durante toda su vida (murió en 1952, a los ochenta años, al final del reinado del terror de Stalin). En 1937, la promesa fallida de amor universal de la revolución seguía pesando en su mente. Escribiendo a un camarada envejecido en 1937, en el punto álgido de las purgas de Stalin, Kollontai escribió que

> nuestra época romántica está completamente acabada. Con nosotros, podríamos tomar la iniciativa, estimular la administración, hacer sugerencias. Ahora debemos contentarnos con ejecutar lo que se nos ordena. Entre mis colegas y yo no hay camaradería ni amistad. Es más, la actividad de cada uno de nosotros está estrictamente compartimentada. Nuestras relaciones son frías y la desconfianza está en todas partes.[2]

El sueño del "Eros alado", por usar el término de Kollontai para la liberación sexual que la revolución prometía, murió mucho antes de las purgas de Stalin de los años '30. De hecho, murió a los diez años de la propia revolución, y Kollontai lo vio expirar a pesar de sus esfuerzos por mantenerlo vivo. La causa de su fracaso ha sido motivo de debate desde entonces. Wilhelm Reich dedicó su libro *The sexual revolución* a responder esa pregunta, y las generaciones posteriores de revolucionarios sexuales, siguiendo su ejemplo, han sido incapaces de dar un entierro decente a ese cadáver, sujetándolo a un sinnúmero de sistemas artificiales de supervivencia que lo mantienen en movimiento con energía galvánica, pero que son incapaces de devolverle la vida. Ni siquiera los biógrafos de Kollontai parecen capaces de ver que la segunda revolución sexual, la asociada a la Revolución de Octubre en Rusia, murió por sus propios excesos, tanto como la primera. Frente al caos social sin precedentes que la liberación sexual había causado en Rusia, los propios comisarios tuvieron que ponerle fin, ya que al permitir que continuara corrían el riesgo de destruir por completo el poco orden social que quedaba en la Unión Soviética. Tal

vez ninguna vida personifique mejor el ascenso y la caída de la segunda revolución sexual que la de Alexandra Kollontai.

El odio de Kollontai a la vida doméstica fue una consecuencia natural. Lo cual es otra forma de decir que lo gestó ella con sus propias decisiones al principio de su vida de casada, decisiones que marcaron el rumbo de su vida posterior y sentaron las bases intelectuales de un *feminismo* que nunca pudo conciliar amor y trabajo. Nacida en 1872 de un padre liberal aristocrático pero indulgente y de una madre que se había divorciado de su primer marido para estar con aquel, Kollontai estableció su reputación de rebelde al casarse con un ingeniero sin recursos económicos, en contra de los deseos expresos de su madre. Alexandra estaba horrorizada por el matrimonio de su hermana mayor, a la edad de diecinueve años, con un hombre 51 años mayor que ella, y juró que ese tipo de matrimonio por dinero nunca le ocurriría a ella. Y, sin embargo, según su propio relato, el matrimonio por el que se ganó el oprobio de la familia, duró "apenas tres años", a pesar del nacimiento de un hijo en 1894. El relato autobiográfico de Kollontai sobre sus primeros años de vida está escrito, como todas las autobiografías, como una *justificación* de las decisiones que tomó:

> Aunque crié personalmente a mi hijo con mucha dedicación, la maternidad nunca fue el núcleo de mi existencia. Un hijo no había sido capaz de estrechar los lazos de mi matrimonio. Seguía amando a mi marido, pero la vida feliz de ama de casa y esposa se convirtió para mí en una "jaula". Mi entusiasmo, mis intereses personales se orientaban cada vez más a la clase obrera revolucionaria de Rusia. Leía vorazmente. Estudiaba con celo todas las cuestiones sociales, asistía a conferencias, y trabajaba en sociedades semilegales para el esclarecimiento del pueblo. Eran los años del florecimiento del marxismo en Rusia (1893/96).[3]

La razón por la que una "vida feliz" se convierte en una "jaula" es algo que Kollontai nunca explica. Sin embargo, se acerca a ello al decirnos, justo después de esa revelación que "leía vorazmente". La "*emancipación*" de Alexandra Kollontai la llevó a la infelicidad a través de los escritos socialistas. El socialismo fue, al mismo tiempo, la justificación de su infelicidad en el amor. La llevó a una búsqueda del amor que fue un fracaso tan dramático que sólo pudo calificarla de "infructuosa" y "totalmente inútil", con mirada retrospectiva, a la edad de cincuenta y cinco años.

Sin embargo, en los comienzos no fue así. Al principio de su matrimonio, asignaron al marido de Alexandra la instalación de un nuevo sistema de ventilación en una algodonera textil cerca de Moscú, y al acompañarlo en ese viaje, ella visitó la fábrica y se horrorizó de las condiciones de trabajo que encontró. Su estado de ánimo se vio agravado por el hecho de que

se alojaban en un agradable hotel no muy lejano, donde se esperaba que bailara por la noche después de ver durante el día las terribles condiciones laborales de la fábrica. Bajo el zar Nicolás II, Rusia experimentaba la rápida industrialización que aconteció en Inglaterra un siglo antes, y la dislocación social que la industrialización causaba, especialmente entre las mujeres, estaba devastando el tejido social del país. No formando ya parte de la familia campesina, las mujeres eran reagrupadas en las fábricas de las ciudades, donde a menudo se las prefería a los hombres porque eran más dóciles, situación agravada por la explotación sexual que también estaba muy extendida. En los dos primeros años del siglo XX, el número de mujeres que trabajaba en Rusia aumentó en 12.000, mientras que el número de hombres en las fábricas disminuyó en 13.000. Durante la primera década del siglo, la mano de obra industrial en Rusia aumentó en 141.000 trabajadores, de los cuales el 81% eran mujeres. Hay una serie de paradojas asociadas a la situación. El zar estaba revolucionando involuntariamente a Rusia al provocar su industrialización, y él y quienes más se beneficiaron de esa industrialización pronto cosecharían el torbellino de su propia codicia. Pero los que derrocaron al zar continuarían con la misma política de obligar a las mujeres a abandonar sus hogares para emplearse en las fábricas del país, ahora propiedad del Estado, es decir, por y para beneficio del Partido Comunista.

Al ser testigo de primera mano de la dislocación social causada por el sistema fabril, Kollontai se dirigió a los socialistas en busca de respuestas, rompiendo con el liberalismo reformista de su marido y de su padre. En 1895, Kollontai leyó una traducción rusa abreviada de *La mujer y el socialismo*, de August Bebel,* libro que ella describió como la "biblia de las mujeres", cuando escribió la introducción a la versión completa en 1918. Bebel, al igual que Marx y Engels y los socialistas utópicos como Fourier y Saint-Simon antes que ellos, consideraban el matrimonio y la familia como una parte esencial del sistema capitalista de propiedad e intercambio. Las mujeres, según este punto de vista, eran consideradas una propiedad, y la moral era simplemente un sistema por el que se mantenía a las mujeres bajo control para beneficio de sus explotadores. La religión, siguiendo esta línea de pensamiento, simplemente reforzaba la moral, que a su vez reaseguraba la explotación injusta del trabajador. Las mujeres eran, según estas teorías, especialmente susceptibles de ser explotadas a través de sus sentimientos religiosos. Según Bebel, la mujer "padece una hipertrofia de los sentimientos y de la espiritualidad, por lo que es propensa a la superstición y a los milagros, terreno más que fértil para la religión y otras

* 1840-1913 político socialista alemán.

charlatanerías, herramienta maleable para toda reacción".[4] Ante esta situación, la solución socialista era clara. Abolir la propiedad y todo lo demás se daría por añadidura. Esto significaba que sólo en ausencia de la propiedad las relaciones entre los sexos o el "matrimonio" se basarían en el amor, algo que Bebel veía como un "instinto natural" que el hombre satisfaría tan simplemente como otros apetitos naturales, como el hambre y la sed.

Una vez que el matrimonio se hubiere separado del intercambio económico por la abolición de la propiedad, el hombre basaría sus relaciones sexuales únicamente en el amor, y surgiría un verdadero sistema de moral sexual, no basado en la propiedad, sino en la "afinidad espiritual". Tener relaciones sexuales sin afinidad espiritual y unidad era inmoral. Esto significaba la creación de un sistema moral completamente nuevo en cuyo centro se encontraban los estados mentales subjetivos que determinaban la moralidad de todo acto sexual. De esta premisa se desprendían inexorablemente otras consecuencias. Si un hombre dejaba repentinamente de tener este sentido de unidad espiritual, entonces "ya no estaba casado", y era libre de buscar gratificación sexual en otra parte, especialmente de una mujer que hiciera renacer sus sentimientos. Nunca se explicó en qué se diferenciaba esta afinidad espiritual de la turbulenta pasión tradicional. Por cierto, en la nueva era sin propiedad, no había necesidad de explicaciones, pues, como había dicho Shelley en su poema *La Reina Mab*, la pasión y la razón en este punto eran una sola. Esto, por supuesto, también significaba que un hombre podía racionalizar el egoísmo más brutal, como en efecto Shelley había hecho, pero cualquier consideración del estado real de los asuntos sexuales se posponía normalmente hasta después de la revolución. Kollontai hizo el mismo tipo de aplazamiento. La diferencia en su vida procedía del hecho de que ella estuvo allí cuando llegó la revolución. También derivaba del hecho de que ella, en cuanto recién nombrada ministra bolchevique de Bienestar Social, se esperaba que diera un sentido a las contradicciones que los socialistas habían engendrado en sus incursiones en la política sexual.

En la época prerrevolucionaria, la liberación de la mujer significaba el *abandono de la familia*. "Para ser verdaderamente libre", escribió Kollontai, siguiendo a Marx, Engels y Bebel, "la mujer debe deshacerse de la forma contemporánea, obsoleta y coercitiva, de la familia que agrava su carga".[5] Kollontai escribió esto después de haberse convertido en bolchevique, pero el principio estaba presente en Marx, Engels y Bebel, que es lo que empezó a leer como joven esposa y madre a mediados de la década de 1890.

En sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx había escrito que "se puede juzgar todo el grado de desarrollo del ser humano" sobre la base de la relación de un hombre con una mujer. "A partir del carácter

de esta relación se puede concluir hasta qué punto el ser humano, hombre o mujer, como especie y como individuo, se ha convertido en sí mismo, y se ha comprendido a sí mismo".[6] Si este fuera el caso, Marx y Engels nunca se habían desarrollado mucho. Marx tuvo un romance continuo y explotador con su sirvienta, que le dio un hijo ilegítimo que él nunca reconoció. Engels también se sentía atraído sexualmente por las chicas de la clase obrera y pasaba de una a otra. Como la moral había sido subsumida en la economía, se le había negado toda validez ontológica propia. Como resultado, no debería sorprender que los revolucionarios se comportaran mal en sus relaciones con las mujeres. La revolución se convirtió en la *justificación* de los pecados personales de explotación sexual y en eso se convirtió, *mutatis mutandis*, para Kollontai, quien devino víctima y victimario. La revolución prometía transformarlo todo porque cambiaría las relaciones de propiedad que eran la base de todas las demás relaciones, en especial del matrimonio. Las mujeres debían ser "liberadas" del matrimonio, lo cual significaba librarlas de la moral, lo que invariablemente comportaba una especie de esclavitud. Pero nadie lo veía así en aquella época. "Después de la dictadura del proletariado", escribió uno de los biógrafos de Kollontai, "la destrucción universal de la propiedad privada eliminaría tanto la base de la supremacía masculina como las funciones económicas de la familia. Las mujeres trabajarían entonces en igualdad de condiciones; con su trabajo se volverían libres. Las organizaciones públicas asumirían todos los servicios que antes se realizaban en el hogar, incluida la crianza de los hijos".[7] El matrimonio seguiría siendo una institución basada en el "amor sexual" entre iguales, sin más restricciones que las establecidas por la propia pareja. Cuando el amor terminaba, el matrimonio se acababa. "Si sólo los matrimonios que se basan en el amor son morales, entonces, en efecto, sólo son morales aquellos en los que el amor continúa", escribió Engels.[8]

Dado que Engels hizo traducir la *Reina Mab* para la revolución de 1848, no es descabellado verlo aquí haciéndose eco de Shelley, quien a su vez difundía la teoría de Godwin de que el matrimonio sólo era válido mientras los cónyuges estuvieran enamorados. Esta era la *nueva moral*, y Shelley la había practicado de forma especialmente brutal con su primera esposa Harriet. Ahora, todos aquellos que habían hecho cosas parecidas a sus cónyuges –Margaret Sanger, Kollontai, Inessa Armand, Max Eastman, Claude McKay, Carl Van Vechten– podían utilizar la idea como una justificación después de los hechos y asumirla como el comienzo de un nuevo mundo. Los marxistas eran más susceptibles que la mayoría en este sentido porque sus vidas se cimentaban en la expectativa de la aparición de un estado futuro en el que cesaría toda lucha. En muchos sentidos, este

uso del futuro para justificar los pecados del presente es la razón principal por la cual eran marxistas.

La relación sexual debía ser "juzgada" como "legítima o ilícita" determinando "si surgió del amor mutuo o no". En un pasaje que da una idea de la vida sexual de su autor, Engels escribió: "La duración del impulso del amor sexual individual difiere mucho según el individuo, especialmente entre los hombres; y un cese definitivo del afecto, o su desplazamiento por un nuevo amor apasionado, hace que la separación sea una bendición para ambas partes y para la sociedad".[9] La moral sexual al estilo socialista era una proyección de las prácticas sexuales de los hombres que inventaron la teoría socialista. También fue una función de la culpa que sentían por actuar según esos imperativos sexuales. La "separación" en este caso es una bendición para la "sociedad" sólo desde la perspectiva de un hombre que se ha cansado de su pareja sexual.

Kollontai, al igual que Engels y Bebel, afirmaba que en la sociedad burguesa la mujer sólo podía elegir entre el matrimonio y la prostitución, dos formas de la misma esclavitud. "A la vista del conjunto", escribió Kollontai con mal disimulado júbilo, el fuego del hogar se está apagando en todas las clases y estratos de la población, y, por supuesto, ninguna medida artificial avivará una llama que se extingue".

La liberación de la familia significaba conseguir un trabajo, y eso implicaba la introducción al trabajo de la fábrica. Todo el proyecto de "liberación" revolucionaria cerró el círculo, al menos en teoría, cuando Engels anunció que "la liberación de la mujer sólo será posible cuando las mujeres puedan participar en la producción a gran escala social".[10] En otras palabras, las mujeres sólo pueden liberarse trabajando fuera del hogar. La "liberación" femenina comportaba la *transferencia* de los beneficios del trabajo de la mujer, de su familia inmediata a los propietarios de las fábricas, ya fueren los capitalistas o, como en el caso de Rusia después de la revolución, el propio Estado. La liberación de la mujer, tal como la concibieron Marx y Engels, y Kollontai la puso en práctica era, por tanto, una forma de control. El sistema de transferencia del trabajo de las mujeres ya estaba establecido teóricamente en los escritos de los socialistas utópicos y luego Marx y Engels simplemente se lo apropiaron. Esas teorías serían luego puestas en práctica por los marxistas en Rusia bajo Lenin, y paradójicamente, por las feministas en los Estados Unidos bajo el capitalismo tardío. Cuando las campesinas rusas se enteraron del nuevo sistema que Kollontai y sus amigos intelectuales habían inventado para ellas en 1918, no se mostraron muy entusiasmadas. Lo que ellas querían no era ingeniería social en nombre de la liberación, sino apoyo para sostener a sus fami-

lias. Pero Kollontai y sus camaradas se negaban rotundamente a considerar cualquier cosa que no fuera la destrucción de la familia como objetivo final, por mucho que estuvieran dispuestos a conceder, en términos de la eficacia, de medidas intermedias. La razón de ello sólo puede entenderse en el contexto de las decisiones que habían tomado personalmente en relación a sus propias vidas y las de sus familias.

El pez, según el proverbio francés, se pudre primero por la cabeza. Después de que esta joven e impresionable miembro de las clases cultas se sumergió en la lectura de Marx, Engels y Bebel, no es de extrañar que llegara a considerar el matrimonio como "una jaula". Tampoco sorprende que ella actuara de acuerdo con lo que sabía. La acción se deriva naturalmente de la convicción intelectual. Y, tal como sucedió en el caso de Margaret Sanger, la introducción a las doctrinas del socialismo también implicó el acceso a la doctrina del amor libre. A mediados de la década de 1890, Kollontai pidió a su institutriz y mentora Lyolya Stasova que la introdujera en el equivalente ruso de Greenwich Village, el mundillo de la semiclandestinidad revolucionaria neoyorquina, que la trató como una diletante y la aprovechó como fuente de dinero fácil, y no como la "intelectual", escritora y teórica del partido que ella aspiraba a ser. Irónicamente, fue con uno de los colegas de su marido con quien encontró el respeto intelectual que buscaba entre los radicales que no la tomaban en serio. Se tiene la impresión de que el marido de Kollontai trataba sus teorías intelectuales con cierta condescendencia, aunque probablemente no más de la que realmente merecían. Por otra parte, cuando ella le dijo que quería ser escritora, él estuvo dispuesto a contratar la ayuda extra que ella necesitaba para dedicarse más completamente a su trabajo. Así que no puede haber sido completamente reacio a sus aspiraciones intelectuales. Por otro lado, no era tan comprensivo como el colega de su marido al que Alexandra sólo identifica como "el marciano". Como su nombre indica, "el marciano" no era especialmente apuesto, pero era muy versado en las corrientes intelectuales del momento, y estaba dispuesto a halagar a Kollontai, quien estaba muy al tanto de los mismos asuntos. La sospecha de que "el marciano" pudiera tener segundas intenciones en este sentido se confirma por el hecho de que finalmente terminó teniendo un romance con Kollontai, lo cual complicó su vida mucho más que su programa de lecturas, aunque ciertamente la denigración socialista del matrimonio y la moral promovida en los libros que leía pudo haber contribuido directamente a la aventura. Como los escritores victorianos de Inglaterra, quienes siempre se debatían tratando de decidir entre mujeres sensuales y espirituales, Kollontai tenía que decidir a qué hombre amaba realmente: al

ingeniero práctico quien era su marido y padre de su hijo, pero que estaba fatalmente ligado al Estado por su relación profesional y a su matrimonio por el vínculo conyugal, ahora igualmente desacreditado, o al solidario intelectual revolucionario que halagaba su orgullo intelectual como una manera de meterse en la cama con ella. "¿Realmente amamos a ambos [hombres]?" Kollontai escribió, tratando de entender esta encrucijada en su vida. "¿O era el miedo a perder un amor que se había transformado en amistad y la sospecha de que el nuevo amor no sería duradero".[11]

En lugar de elegir a uno sobre el otro, Kollontai dejó a ambos hombres cuando en agosto de 1898, abandonó Rusia para estudiar economía política con el profesor Heinrich Herkner en Suiza. "Con ello", diría más tarde, "comenzó mi vida consciente en favor de los objetivos revolucionarios del movimiento obrero. Cuando regresé a San Petersburgo* –ahora Leningrado– en 1899, me uní al por entonces ilegal Partido Socialdemócrata Ruso".[12] El lacónico relato de su autobiografía oculta su estado emocional en aquel momento. Cuando tomó el tren rápido de San Petersburgo a Zúrich, Kollontai, entonces una joven madre de veintiséis años, estaba atormentada por la idea de que estaba destruyendo un matrimonio perfectamente bueno sin una buena razón. También la atormentaba la idea de que no volvería a ver a su hijo de cuatro años. Kollontai estaba tan abrumada por la culpa y el remordimiento que sólo con un gran esfuerzo psíquico pudo permanecer en el tren cada vez que éste se detenía. Su inclinación natural era volver con su familia, pero calmaba su angustia asegurándose a sí misma, en las cartas que escribía a Zoya, su amiga de la infancia, que estaba llamada a algo más importante que el matrimonio, y que el estudio en Zúrich, por entonces meca de los sindicalistas radicalizados y de los revolucionarios emigrados, era esencial para ese fin. No se tomó la molestia de decir a su marido que se iba a estudiar por un año, y el hecho de que no lo hiciera indica que los estudios eran una forma de disolver el matrimonio, o de resolver el hecho de que estaba involucrada sexualmente con dos hombres en aquel momento y no podía elegir entre ellos. En lugar de admitir las dimensiones sexuales de la situación, optó por dramatizarla como pretexto para su búsqueda de "libertad". "Pero yo no era tan feliz como él", escribió refiriéndose a su marido. "Ansiaba ser libre".[13] Cuando Zoya respondió preguntándole qué quería significar con "libertad", Kollontai respondió nombrando lo que más le molestaba: "Odio el matrimonio. Es una vida idiota y sin sentido. Me

* También llamada *Petrogrado* entre 1914 y 1924; y *Leningrado* entre 1924 y 1991. Después de Moscú, es la segunda ciudad más importante de Rusia, situada en la desembocadura del río Neva en el golfo de Finlandia.

convertiré en escritora".[14] El hecho de que el marido de Kollontai estuviera dispuesto a hacer lo que fuera necesario para facilitar su carrera de escritora desmiente su afirmación de que el matrimonio era una jaula. Kollontai era la hija de un padre liberal indulgente y la esposa de un hombre del mismo molde. Por mucho que las condiciones económicas de la época clamaran al cielo por venganza, nunca fueron más que síntomas de una crisis espiritual más profunda que giraba en torno a lo que Agustín llamaría la esencia de todo pecado, es decir, los deseos del "yo autónomo",* que los hombres compartían con los ángeles caídos. Estamos hablando de *rebelión* en su sentido más básico, es decir, la rebelión contra Dios y la naturaleza de su creación. "La rebelión", escribió Kollontai en 1898, tratando de justificar sus actos, "se encendió de nuevo en mí. Tenía que irme, tenía que romper con el hombre que yo había elegido, de lo contrario (este era un sentimiento inconsciente en mí) me habría expuesto al peligro de perder mi identidad... fue la vida, tanto como el estudio ininterrumpido de los libros, la que me enseñó mi derrotero político".[15]

El deseo del hombre de ser infeliz en sus propios términos en lugar de ser feliz en los de Dios es la esencia de la rebelión de Satanás: "Mejor reinar en el Infierno que servir en el Cielo", es lo que dice John Milton en la famosa frase de *El Paraíso Perdido*. Actuar según ese impulso tiene importantes consecuencias en términos de la libertad humana, algo que la escritora Barbara Evans Clements no tarda en percibir. Kollontai quería la libertad tanto como el amor, pero los quería en sus propios términos, lo cual la aprisionaba en una dialéctica del comportamiento que la impelía a huir de las relaciones humanas y a la soledad y, luego, de la soledad a lo anodino del amor sexual, que le resultaba degradante y asfixiante, lo que la obligaba a huir una vez más a la "libertad" y a la soledad concomitante. Clements escribe que Kollontai "volvería una y otra vez al tema del individuo que busca alivio de la soledad en una relación amorosa, para luego huir de la posesión, en un intento infructuoso de encontrar consuelo en un 'colectivo'. Obviamente, Kollontai generalizaba a partir de su propia experiencia; era una individualista que no podía conciliar la independencia y la dependencia y que, por ello, buscaba una solución en un futuro comunitario".[16]

Decir que Kollontai generalizó a partir de su propia experiencia es otra forma de describir la proyección de sus propios conflictos morales y espirituales en la clase trabajadora, que se suponía que debía estar agradecida por la atención. Kollontai no podía acusarse a sí misma de infidelidad, entonces denunció a la institución matrimonial como opresiva y

* "El amor propio hasta el desprecio de Dios".

contraria a los intereses de las mujeres. "Cuando fui nombrada Enviada de Rusia a Oslo", escribió en su autobiografía, "me di cuenta de que con ello había conseguido una victoria no sólo para mí, sino para las mujeres en general y, de hecho, una victoria sobre su peor enemigo, es decir, sobre la moral convencional y los conceptos conservadores del matrimonio". Como Kollontai había roto con el matrimonio y la moral, ahora estos eran el "peor enemigo" de las mujeres.

En 1899, Kollontai regresó a Rusia y descubrió que su marido había encontrado nueva compañía y quería el divorcio. Si él la hubiese acogido de nuevo en su casa, la historia de Kollontai podría haber sido diferente, pero el rechazo no hizo más que confirmarla en su creencia de que la moral y el matrimonio eran los peores enemigos de las mujeres, y se sumergió en su trabajo revolucionario para asegurarse de que la historia mostrara que no se había equivocado en el camino que había elegido. Del modo misterioso que los historiadores de este período han advertido, especialmente en el embrujo que Rasputín* pareció ejercer sobre la zarina Alexandra, el Zar colaboró, según se deja ver, con una cadena de acontecimientos que estaban destinados a provocar su muerte. En enero de 1905 una multitud de 100.000 campesinos y trabajadores se dirigieron al Palacio de Invierno de San Petersburgo con pancartas religiosas y retratos del Zar, convencidos de que, si él comprendía la situación, lograrían los cambios que buscaban. En lugar de ello, los cosacos que custodiaban el palacio cargaron a caballo contra la multitud y luego dispararon contra los manifestantes desarmados. Cuando el día terminó, 3.000 personas habían muerto, y Rusia estaba un paso más cerca de la revolución. Kollontai estuvo allí cuando los cosacos cargaron y recordaba bien la perplejidad de los campesinos y de los trabajadores. Ella también dice que era muy conocida como activista revolucionaria en aquella época.

Quizás por ser tan conocida, se vio obligada a huir de Rusia una vez más en 1908 y a exiliarse como revolucionaria; exilio del que sólo volvería cuando la revolución hubiese derrocado al zar. En diciembre de1908, Kollontai, todavía menchevique, cruzó la frontera con Alemania, donde se puso en contacto con los revolucionarios de ese país. Los socialistas alemanes estaban más avanzados en la mayoría de las cosas, y también en sus métodos para movilizar a las mujeres y ponerlas al servicio de la revolución. El SPD, el partido socialista alemán, había comenzado a publicar un periódico para las trabajadoras llamado Die Gleichheit [La Igualdad]

* Grigori Yefímovich Rasputín, 1869-1916: místico ruso de gran influencia en los últimos días de la dinastía Romanov.

ya en 1891. En Alemania, Kollontai conoció a Rosa Luxemburgo* y a Karl Liebknecht** quienes se convertirían en mártires de la causa revolucionaria cuando el ejército alemán, a diferencia del ruso, se volvió contra la revolución al final de la Primera Guerra Mundial, y fueron asesinados tras presidir una breve república soviética en Berlín.

Fue en Alemania, en 1908, donde Kollontai también conoció a Helene Stocker, colaboradora del primer sexólogo del mundo, Magnus Hirschfeld, quien fundó en 1920 el *Institut für Sexualwissenschaft* [Instituto para la Ciencia Sexual] de Berlín. Stocker fue jefa del *Bund für Mutterschutz* [Federación para la Protección de la Maternidad y la Reforma Sexual], y Kollontai, muy impresionada con el movimiento de las mujeres alemanas, se inspiró en él para organizar la *Zhenodtel*** o agencia de las mujeres soviéticas. Sin embargo, al hacer esto, Kollontai se expuso a ser acusada de "feminista", es decir, alguien que anteponía los intereses del sexo a los de la clase y la revolución. Era una etiqueta que le quedaría, a pesar de su celo en la promoción de la causa revolucionaria como menchevique, y, a partir de 1915 como bolchevique bajo la conducción de Lenin.

Poco después de su llegada a Alemania, Kollontai, quien para entonces era una mujer de treinta y seis años, sorprendentemente bella, que aún conservaba el gusto, el porte y el modo de hablar aristocrático de su infancia, se enamoró de otro emigrante ruso, un economista llamado Petr Petrovich Maslov, y el romance que siguió duró dos años. Debió de ser un periodo sobrecogedor en la vida de Kollontai porque doce años después, en 1922, cuando estaba a punto de embarcarse a su exilio diplomático y sus planes de reorganización sexual de la familia rusa se esfumaron en llamas, Kollontai escribió una novela que describe tanto aquella aventura amorosa como el mundo tal y como existía en 1910. En realidad, el libro, *Un gran amor*, era un ensamble del romance de Kollontai con Maslov y el de su compañera revolucionaria Inessa Armand con Lenin. Armand era dos años más joven que Kollontai, hija de madre inglesa y padre francés, ambos actores. Cuando el padre murió, la madre de Armand la llevó a Rusia, donde aceptó un puesto de institutriz en la rica familia Armand. Inessa también aspiraba a ser institutriz, pero se casó con Alexander, el

---

* 1871-1919: teórica marxista polaca de origen judío, activa en Alemania y en Polonia.

** 1871-1919: político y activista comunista alemán de origen judío, cofundador con Rosa Luxemburgo, de la Liga Espartaquista y del Partido Comunista de Alemania.

*** Literalmente "Sección de la mujer", Departamento de Mujeres Trabajadoras y Mujeres Campesinas del Partido Bolchevique de la Rusia Soviética, creado en 1919 por Aleksandra Kollontai e Inessa Armand. Fue disuelto por Stalin en 1930.

hijo mayor de la familia Armand, con quien tuvo cuatro hijos. En realidad, Inessa tuvo cinco hijos antes de convertirse a la causa revolucionaria, pero el quinto fue probablemente engendrado por Vladimir, el hermano menor de su marido, quien se mudó con su antigua cuñada tras la ruptura del matrimonio. Vladimir también era un revolucionario comprometido, y es muy probable que, a través de él, entrara en contacto con la clandestinidad revolucionaria. Al igual que Kollontai, Inessa Armand había abandonado un matrimonio feliz y lleno de hijos, como resultado de una aventura sexual, en este caso con el hermano menor de su marido, quien también introdujo a Armand en el radicalismo revolucionario.

Al igual que Kollontai, Armand consideraba el matrimonio como una jaula que había que romper para que las mujeres fueran libres. También Armand proyectó sus propias necesidades psíquicas en las campesinas que anhelaba "liberar" después de la revolución. A diferencia de Kollontai, Armand no vivió lo suficiente para ver la puesta en práctica de sus políticas. Desplazada de una ciudad a otra durante el caos de la guerra civil que estalló en 1918, Armand sucumbió al cólera y murió en 1920. Lenin asistió a su funeral, con el rostro envuelto en un pañuelo para ocultar sus lágrimas. Kollontai escribió su novela *Un Gran Amor* tres años después de la muerte de Armand, cuando Lenin estaba muriendo y con él, el compromiso de la revolución con el "eros alado", que había caracterizado los primeros años de la revolución. El libro de Kollontai, escrito en la desilusión del exilio, era una descripción franca de cómo se sentía la liberación desde dentro; también ofrecía una mirada sincera a la psiquis de aquellos que se habían liberado de la moral para encontrarse, como resultado, esclavos de la pasión.

La novela comienza con Natasha, una revolucionaria con un importante trabajo en el Partido, quien ahora vive en Francia tras la brutal reacción zarista a la frustrada revolución de 1905 y rememora el final de su romance con el jefe del partido, Semión Semiónovich. Semión, al igual que Maslov, estaba casado con una esposa enfermiza que cuidaba de sus hijos enfermos. Naturalmente, se siente atraído por la vivacidad de Natasha, y en un encuentro fuera de la ciudad, consuman el anhelo teniendo una aventura amorosa. A pesar de su desprecio por la "moral burguesa", Semyon es incapaz de dejar a su mujer, y, en parte por escrúpulos y otro tanto por las exigencias de una vida en la que ambos están al servicio del Partido, rompen la relación. Natasha se regocija en su nueva capacidad para realizar su trabajo, pero entonces, de repente, Semyon le escribe para decirle que quiere reanudar la relación. Se le ha concedido acceso a un profesor y a sus archivos en G'ville, en el sur de Francia, y tres semanas de estudio. ¿Le gustaría a Natasha unirse a él allí? Y, a propósito, ¿le gustaría a Natasha también pagar por

este interludio de tres semanas? El elemento de explotación está presente desde el principio, y Kollontai hace poco por disimularlo. Semión Semiónovich es el típico intelectual revolucionario que explota a sus camaradas tanto sexual como económicamente, y luego racionaliza su comportamiento apelando a la causa de la revolución. Es el fin el que justifica cualquier medio, no importa de qué se trate, y Natasha, plenamente consciente de la naturaleza explotadora de la relación, es incapaz de resistirse a quedar enredada en la trama. Es vulnerable a este tipo de explotación precisamente porque ha abandonado la ley moral so pretexto de algún constructo burgués cuyo propósito es el sometimiento, pero pronto ella comienza a percibir la "liberación" como algo igualmente subyugante.

Finalmente, Natasha pone en peligro su trabajo y pide dinero prestado para subvencionar su cita, pero se decepciona cuando finalmente se encuentra con Semyon a causa de su frialdad, sus retorcimientos y su brutalidad sexual. La expectativa de sus momentos a solas se ve destruida por la amarga realidad de la imperiosa lujuria de Semyon. Ni siquiera puede esperar a que ella se quite el sombrero y las horquillas que lo sujetan al pelo.

> Para entonces, Natasha había abandonado su intento de quitarse el sombrero y se vio tumbada en una cama doble. Se sentía torpe e incómoda. Tendida debajo de él, con su aliento caliente quemándole la cara, el sombrero tironeando el pelo y las horquillas clavándose en su cuero cabelludo, sintió de repente, una vez más, y de forma bastante aterradora, que él era un completo extraño para ella. Esa alegría única y poderosa que había dado alas a su viaje hasta allí se rompió en mil pedazos, aplastada por los abrazos ásperos y brutalmente precipitados de Semyon.[18]

Semyon se queda dormido después de satisfacer su lujuria, y Natasha se queda despierta preguntándose por qué ha venido. Liberada de la razón en materia sexual, Natasha comienza a ver que su motivación para obrar así se ha convertido en un misterio. Ya no entiende por qué hace lo que hacía. "Y pensar", ella rumia sentada junto Semyon dormido, que

> fue por él que dejé el trabajo, que me endeudé, que corrí hasta aquí, y allá, y por todas partes organizando este viaje, un momento fuera de mí por alegría, al momento siguiente, preocupada por todo el asunto... pensar que fue él quien me dio algo por lo cual vivir, y creer, y esperar... ¡Qué tonta he sido, qué tonta![19]

Natasha se da cuenta ahora de que el hombre y la mujer están irremediablemente desacompasados. Él quiere dormir cuando ella quiere hablar. Después de todo, a él no le interesa lo que ella piensa. Al darse cuenta de que "su interés en ella era obviamente tan crudamente sexual", se pregunta por qué ha venido. Es una pregunta que nunca llega a responder porque

encontrar la respuesta cuestionaría toda su vida. Natasha dejó el trabajo e incurrió en enormes deudas para gratificar su propia lujuria, y al gratificarla hizo de la lujuria su amo. Su "liberación" se convirtió, en otras palabras, en una forma de esclavitud. Ahora se ve obligada por sus pasiones a hacer cosas que encuentra humillantes, pero, al mismo tiempo, se percibe incapaz de resistir las exigencias de la pasión, por muy degradantes que fueren. Poco a poco, comienza a despuntar en ella la idea de que la libertad que codiciaba con tanta avidez es en realidad una especie de prisión: "La estancia de Natasha en G'ville se estaba convirtiendo rápidamente en una especie de encarcelamiento voluntario",[20] escribe Kollontai, después de que a su heroína le resultó evidente que había sido atraída para convertirla en un aparato sexual cuando Semyon no estuviera ocupado con el profesor.

Kollontai tropieza aquí con la esencia de la liberación sexual como forma de control; es un "encarcelamiento voluntario". Porque para el revolucionario la voluntad es más importante que la razón, ya que, en efecto, la voluntad es la esencia de la razón tanto para el marxista como para el nietzscheano; el revolucionario es incapaz de ver cómo se halla esclavizado por su propia voluntad porque es incapaz de ver el papel que juega la pasión en esa subversión de sí mismo. Todo lo que el revolucionario puede ver es su pasión, y como su único pensamiento es cómo gratificar esas pasiones –habiendo sido desacreditada la moral como "burguesa"–, queda ciego a la forma en que sus pasiones lo controlan. Cuando Natasha le reprocha a Semyon su egoísmo, él responde con una pregunta. "Dime", le pregunta, "¿te he obligado alguna vez a hacer algo que no querías hacer?"[21] Semyon, en otras palabras, manipula a Natasha manipulando sus pasiones. Como resultado, la manipulación permanece invisible, disfrazada detrás de las decisiones que tomó Natasha. Natasha, habiéndose instruido con literatura socialista, carece de la sofisticación psicológica necesaria para entender cómo la pasión conduce a la esclavitud cuando se la gratifica fuera del ámbito de la razón, es decir, de la moral. Creyendo que todo es voluntad, Natasha no comprende cómo Semyon ha colonizado su voluntad manipulando sus pasiones. Todo lo que Semyon quiere es "que haya una completa igualdad entre nosotros". Natasha se queda perpleja ante la apelación a la retórica revolucionaria y por eso sólo puede responderle diciendo: "Bueno, no entremos en todo eso ahora. Supongo que tienes razón".[22] Natasha está, en otras palabras, completamente indefensa frente a la manipulación de sus pasiones porque ha interiorizado completamente la retórica revolucionaria sobre la libertad y la igualdad, que es dos tercios de la tríada revolucionaria legada a los comunistas por la Revolución francesa. Su razón ha quedado mancada por la aceptación de la *ideología*, que

no es más que un deseo racionalizado. Al ceder a ese deseo, queda cautiva de él y sujeta al tipo de explotación, tanto sexual como financiera, que nunca habría tolerado como mujer casada.

Incapaz de escapar de lo que ahora denomina "esta ridícula existencia encarcelada",[23] acepta otra cita en otra ciudad, esta vez comprometida con más dinero del que no dispone. En su camino, Natasha se topa con un desconocido en la estación de tren que le dice las mismas cosas que ella no se atreve a reconocer, es decir, que la "liberación" sexual es más restrictiva que el matrimonio. Mientras espera la llegada de Semyon, entabla conversación con un hombre alto, con una pequeña barba cuadrada y ojos oscuros y vivaces que parece "muy comprensivo". El hombre comienza hablando de su madre, que está en el mismo tren que Semyon, y la conversación pasa a su afirmación de que el único amor que puede respetar es el de una madre "porque es el único amor desinteresado". El alto desconocido dice entonces lo que Natasha no puede admitir, ni siquiera a sí misma, a saber, que "yo creo que vivir con alguien con quien no estás casada impone muchas más cadenas que cualquier matrimonio legal".[24]

"La gente", continúa él, "sigue estando unida por las mismas cadenas emocionales, ¿no le parece?".[25]

En lugar de caer en el lugar común de que las relaciones humanas se redimirán en un tiempo futuro no especificado por la revolución y la abolición de la propiedad, Natasha se sorprende al ver que estaba de acuerdo con lo que el extraño decía. De hecho, "Natasha, con la misma vehemencia, comenzó a confesar a este completo desconocido todo lo que había estado pensando y sufriendo en los últimos meses".[26]

En su confrontación final, Semyon acalla los reproches de Natasha preguntándole si alguna vez la ha obligado a hacer algo que no quería.

Ella no tiene respuesta a esta pregunta porque la vida que ha llevado, basada en la gratificación impulsiva de la pasión ilícita no admite respuesta. Una libertad de este tipo es esclavitud. Natasha lo entiende intuitivamente, pero no puede expresarlo porque tanto su ideología como su propia vida lo niegan. De modo que permanece en silencio, aunque "sabía que al permanecer en silencio estaba condescendiendo a su propia esclavitud según el ánimo de otro".[27]

Al final, lo mejor que puede resolver es asegurarse a sí misma de que el amor no es tan importante.

"El gran amor que había hecho latir su corazón todos estos años, que ella creía que nunca se desvanecería, se había ido para siempre. Estaba muerto, extinguido, y nada, ni la ternura, ni las oraciones, ni siquiera la comprensión podían reanimarlo. Era demasiado tarde". Pero en su lugar,

Natasha tiene ahora su "trabajo". "Ahora ella pertenecía en cuerpo y alma a su trabajo".[28]

"Kollontai", según su biógrafo, "dijo años más tarde que se había sentido atraída por Maslov por su intelecto y que el anhelo sexual hacia él surgía de la necesidad de acercarse espiritualmente a un camarada admirado. Ella sentía que el interés de él era sólo sexual; cuando estaba satisfecho físicamente, ya no podía entender la necesidad que ella sentía de estar con él. Tampoco la trataba como a un igual intelectual, prefiriendo discutir de economía con colegas masculinos".[29]

En "La moral sexual y la lucha social" y en "Sobre un viejo tema", artículos que escribió en la época de la ruptura de su relación con Maslov, Kollontai culpó al amor erótico como causa de la inferioridad de las mujeres con la misma vehemencia con la que criticaba el matrimonio burgués. En el momento en que escribió su autobiografía a mediados de los años 1920, el ataque al amor como causa de la esclavitud de las mujeres se había atenuado un poco, pero la amargura resultante de sus aventuras amorosas, sigue siendo palpable:

> Todavía podía encontrar tiempo para las experiencias íntimas, para los dolores y las alegrías del amor. Desgraciadamente, sí. Digo desgraciadamente porque normalmente estas experiencias implicaban demasiadas preocupaciones, decepciones y dolor, y porque demasiadas energías se consumían inútilmente en ellas. Sin embargo, el anhelo de ser comprendida por un hombre hasta lo más profundo y secreto del alma, de ser reconocida por él como un ser humano esforzado, decidía una y otra vez las cosas. Y repetidamente la decepción sobrevino con demasiada rapidez, puesto que el amigo sólo veía en mí el elemento femenino que él intentaba convertir en una caja de resonancia para su propio ego. Así pues, una y otra vez llegó inevitablemente el momento en que tuve que sacudirme las cadenas de la unión con un corazón dolorido, pero con una voluntad soberana y no influida por nadie. Entonces me quedaba sola. Sin embargo, cuanto mayores eran las exigencias que la vida me presentaba, cuanta mayor responsabilidad implicaba el trabajo que tenía que realizar, más crecía en mí el anhelo de ser envuelta por el amor, la calidez, la comprensión.[30]

Se trata de un círculo vicioso. La vida de una cosmopolita desarraigada y soltera llevó inevitablemente a la soledad, que condujo a una aventura amorosa, que llevó a una sensación de alienación aún mayor. Y luego a otro romance, que después de su consumación suscitó un sentimiento de mayor alienación, lo cual motivó el deseo de liberarse de las cadenas del amor en el refugio del trabajo, que implicaba una mayor soledad. La "mujer nueva" de Kollontai es esclava de sus propias pasiones, una esclavitud que es más efectiva porque ella nunca puede identificar su verdadera causa y origen, mientras culpa en su lugar a "la esclavitud" del matrimonio, a

la "moral burguesa" y al orden social existente. Lo único a lo que Kollontai no quiere renunciar es a sus pasiones sexuales:

> Pero cuando la ola de la pasión la invade, no renuncia a la sonrisa brillante de la vida, no se envuelve hipócritamente en un manto descolorido de virtud femenina. No, le tiende la mano a su elegido y se aleja durante varias semanas para beber de la copa de la alegría del amor, por muy profunda que sea, y satisfacerse a sí misma. Cuando la copa está vacía, la arroja sin remordimientos ni amarguras. Y de nuevo a trabajar.[31]

Kollontai, como la nueva mujer paradigmática, rompe el romance, busca consuelo en el trabajo revolucionario, lo que implica racionalizar su propia conducta y trabajar para crear un mundo que refleje su experiencia. El trabajo se convierte en la solución a la culpa, igual que antes se convirtió en la justificación para abandonar a su marido y a su hijo. Pero, ¿qué hace exactamente el trabajo, especialmente el trabajo intelectual como el que ella realizaba, en este contexto? El trabajo es poco más que la racionalización de las malas decisiones que ha tomado, y el esfuerzo de persuadir a otros para que las acepten también. Al igual que el amor es despojado de su significado al arrancarlo de su matriz en la moral, también se le niega al trabajo su significado al desvincularlo de cualquier conexión con la verdad. La máxima expresión de la proyección del deseo personal en que se había convertido su trabajo era la revolución. Y en poco tiempo, si un número suficiente de personas participa de la disrupción del orden moral que crean los apetitos desordenados, la revolución se hace realidad.

El 28 de febrero de 1917, Alexandra Kollontai volvía a casa en tren después de un día de trabajo promoviendo la revolución entre los noruegos en Christiania (hoy Oslo) cuando levantó la vista y leyó el titular que anunciaba que la revolución había llegado finalmente a Rusia. Inmediatamente su corazón comenzó a latir con fuerza. Como el tren ya había salido de la estación y le fue imposible comprar un periódico, Kollontai se inclinó con toda la calma posible hacia su compañero de viaje y le preguntó: "Cuando termine, ¿podría prestármelo?, soy rusa, naturalmente me interesan las noticias". El 2 de marzo, se enteró por un amigo noruego que el Zar había abdicado, y tras una improvisada celebración en el salón que implicaba abrazar a sus camaradas revolucionarios, Kollontai hizo planes para regresar a Rusia tras nueve años de exilio. Su sueño de la revolución por fin se había hecho realidad. Kollontai fue recibida en la frontera finlandesa como un libertador y rápidamente se sumergió en los debates sobre el *novus ordo seculorum.*

Durante los años de la guerra, mientras daba conferencias en los países escandinavos, Kollontai conoció a otro revolucionario ruso llamado

Aleksandr Shliapnikov, un hombre de origen proletario mucho más joven que ella, con quien inició otra aventura amorosa. Shliapnikov presentó a Kollontai a Lenin, quien a su vez la convenció de unirse a los bolcheviques. Lenin, por su parte, se alegró de poder contar en el partido con alguien con sus habilidades lingüísticas, especialmente porque él carecía de toda habilidad en lenguas extranjeras a pesar de haber pasado años en el exilio. Cuando Kollontai llegó a Rusia después de la primera revolución de 1917, su reputación de dama sexualmente liberada la había precedido, para detrimento suyo. Piritim Sorokin,* quien se convirtió en sociólogo de los sentimientos antirrevolucionarios en la Universidad de Harvard, se enfrentó a Kollontai en un debate, y quizás porque salió perdiendo, la describió haciendo referencia a la fama de vida sexual liberada que ella se había hecho. "En cuanto a esta mujer", escribió,

> es evidente que su entusiasmo revolucionario no es más que una gratificación de su satiriásis [sic].** A pesar de sus numerosos "maridos", Kollontai, primero esposa de un general, después amante de una docena de hombres, no está todavía satisfecha. Busca nuevas formas de sadismo sexual. Me gustaría que se sometiera a la observación de Freud y otros psiquiatras. Sería un caso raro para ellos.[32]

Cansados de debatir, los bolcheviques decidieron tomar el poder en octubre de 1917. Tras una reunión nocturna, los bolcheviques respondieron al intento de Kerensky de cerrar su periódico planeando la toma de los centros de comunicación y transporte de Petrogrado. En su libro *Diez días que conmovieron al mundo,* John Reed*** describe la reunión a su término y retrata a Kollontai uniéndose al canto de *la Internacional* conteniendo sus lágrimas "mientras la poderosa armonía del canto se extendía en la sala, atravesando ventanas y puertas y subiendo muy alto hacia el cielo sereno". Kollontai diría más tarde que el número de conspiradores bolcheviques era tan pequeño que habrían cabido todos en un sofá, pero a pesar de su exiguo número lograron tomar el poder, y después se dispusieron a rehacer la sociedad rusa.

El 28 de octubre, Lenin nombró a Kollontai comisario de bienestar social. Como ni siquiera pudo persuadir al guardia para que la dejara en-

---

* 1889-1968: sociólogo estadounidense de origen ruso. Participó en la revolución de 1917 en Rusia. En 1922 fue expulsado de la Unión Soviética. Fundó el Depto. de Sociología de la Universidad de Harvard.

** Apetito sexual insaciable en el hombre, por lo cual Sorokin debería haber usado, en todo caso, el término "ninfomanía", es decir apetito sexual insaciable en la mujer.

***1887-1920: periodista, poeta, activista y corresponsal comunista estadounidense que realizó la crónica testimonial más influyente de la Revolución Bolchevique.

trar en el edificio, el nombramiento tuvo poco efecto inmediato, pero eso cambiaría a medida que los bolcheviques se consolidaron en el poder. En diciembre de 1917, los bolcheviques legalizaron el divorcio. Poco a poco, Kollontai comenzó a tomar el control de la oficina de Bienestar Social. Cuando los empleados antiguos del ministerio se fueron con las llaves de la caja fuerte, los amenazó con meterlos en la cárcel si no regresaban. Como la principal fuente de ingresos de la oficina era el monopolio que se le había concedido en la autorización para la fabricación de naipes, aumentó el precio de una docena de barajas de 30 a 360 rublos, y como el humor del país lo inclinaba al juego, el dinero comenzó a entrar, y a medida que el dinero entraba, comenzó a implementar reformas en el trabajo infantil, la licencia por maternidad y atención médica. El 19 de diciembre de 1917, el mismo día en que los bolcheviques legalizaron el divorcio, Kollontai anunció que su comisariado reorganizaría los hogares infantiles para acoger a los 7 millones de niños sin hogar que la revolución y la posterior guerra civil habían generado en 1921.[33]

El 20 de enero de 1918, Kollontai ordenó la apertura de todos los hospitales maternos a todas las mujeres de forma gratuita. Como el país estaba lleno de soldados heridos y discapacitados, decidió por su cuenta expropiar el monasterio Alexander Nevsky para instalar un hospital de veteranos de guerra. La decisión provocó un gran incidente entre la Iglesia y el Estado y fue reprendida por Lenin por ser demasiado precipitada con los monjes. Lenin había planeado confiscar la propiedad de la Iglesia, pero no entonces y no de esa manera. El incidente puso de manifiesto las tensiones que se estaban desarrollando en la relación de Kollontai con Lenin. Kollontai era en muchos aspectos una izquierdista más doctrinaria que Lenin, quien siempre estaba abierto a consideraciones pragmáticas para lograr los objetivos revolucionarios. Cuando Lenin inició la Nueva Política Económica a principios de los años 1920, que permitía una cierta cantidad de propiedad privada y libertad de empresa, Kollontai se opuso de nuevo por motivos ideológicos. También se opuso a Lenin por el papel que desempeñarían los sindicatos en relación al Partido, lo cual le ganó la enemistad del líder de la Revolución y su expulsión de facto de la vida partidaria.

Sus acciones también le dieron fama de imprudente, reputación que se vio reforzada por su aventura amorosa con un marinero diecisiete años menor que ella llamado Pavel Dybenko. Dybenko había nacido en una familia de campesinos en Ucrania en 1889. En 1911 fue reclutado en la Marina y un año después se hizo bolchevique. En 1917 era, en palabras de John Reed, "un marinero gigante con barba y rostro plácido",[34] que conoció a Kollontai cuando llegó a Helsingfors en primavera para elevar la

conciencia revolucionaria de los marineros. "Nuestras reuniones", escribió Kollontai describiendo el tumultuoso verano de 1917, "siempre rebosaban de alegría, nuestras despedidas estaban llenas de tormento, de emoción, de corazones rotos. Sencillamente esta fuerza de los sentimientos, la capacidad de vivir en plenitud, apasionadamente, con fuerza, me atrajo poderosamente a Pavel".[35]

Si alguna vez hubo un ejemplo de "eros alado", tal fue la relación de Kollontai con Dybenko. Nacida en las pasiones de la revolución, siguió la trayectoria de los acontecimientos históricos durante los siguientes cinco años hasta que finalmente se extinguió cuando Kollontai terminó en un exilio diplomático en Noruega. En noviembre de 1917 prácticamente todos los que ocupaban una posición de liderazgo sabían que eran amantes. Trotsky reprochó a Stalin por escuchar las conversaciones telefónicas de Kollontai y burlarse de ella ante los compañeros del Partido. Quizás fue la chismografía interna o las raíces campesinas de Dybenko o el entusiasmo de este por el nuevo régimen, pero lo cierto es que Dybenko decidió que él y Kollontai deberían ser los primeros en registrar su unión bajo la nueva ley matrimonial que Kollontai ayudó a redactar. Kollontai reaccionó con ambivalencia, al parecer lo discutió con Zoya, su amiga de la infancia, quien respondió en términos típicamente revolucionarios: "¿De verdad vas a arriar nuestra bandera de la libertad por él? Tú que toda tu vida has luchado contra la esclavitud que conlleva la vida matrimonial, y que inevitablemente entra en conflicto con nuestro trabajo y nuestros logros".[36]

A pesar de la advertencia de Zoya, Kollontai y Dybenko registraron su unión y el matrimonio causó sensación incluso en aquella época revolucionaria, principalmente por la diferencia de edad y de clase entre Kollontai y su joven marido campesino. Albert Rhys Williams escribió en el *New York Evening Post* que "nos quedamos asombrados al descubrir una mañana que la versátil Kollontay [sic] se había casado con el marinero Dybenko".[37] El matrimonio también dio lugar al rumor de que Kollontai era sexualmente insaciable y que sus apetitos sexuales sólo podían ser satisfechos por numerosos amantes de las clases bajas más jóvenes y vigorosas. Zeth Hoeglund, quien había trabajado con Kollontai cuando tuvo su aventura con Shliapnikov en Escandinavia durante la guerra, dijo que la diferencia de edad de diecisiete años había causado "sensación". Louise Bryant, la amante de John Reed, escribió que muchos bolcheviques "miraban con desaprobación el enamoramiento de Kollontai con Dybenko [sic]".[38] El hecho de que el matrimonio causara tanta atención es en sí mismo curioso, ya que en ese momento de la historia rusa había muchos otros asuntos más urgentes en los que pensar.

Desde que el káiser envió a Lenin y a sus camaradas bolcheviques de vuelta a Rusia en un tren sellado en la primavera de 1917, como un bacilo político para socavar el esfuerzo de guerra ruso, el pueblo ruso albergaba la sospecha de que los bolcheviques eran agentes extranjeros, interesados más en debilitar a Rusia que en lograr la paz, o quizá más interesados en debilitar a Rusia consiguiendo la paz a cualquier precio. Cuando Lenin aceptó las ruinosas condiciones del Tratado de Brest-Litovsk en mayo de 1918, que ponía fin a la participación de Rusia en la guerra, se confirmaron las peores sospechas de los patriotas rusos y estalló una guerra civil que amenazaba con barrer a los bolcheviques de las páginas de la historia. En lugar de esperar que se lo comisionara, Dybenko abandonó Moscú para dirigirse a su Ucrania natal, donde organizó su propio ejército para luchar, no sin cierto éxito, contra los ejércitos *blancos*, que ahora estaban respaldados por los gobiernos británico y francés.

Durante el verano de 1918, Dybenko fue arrestado como desertor y encarcelado. Sólo gracias a los denodados esfuerzos de Kollontai fue liberado bajo fianza, pero entonces, empeorando las cosas,

Dybenko y Kollontai violaron la libertad condicional bajo fianza para hacer un viaje a Petrogrado a visitar al hijo de Kollontai. La dirección del Partido se enfureció y quiso fusilar a Dybenko; Lenin, por otro lado, se afirma que dijo que el castigo más apropiado sería condenar a Dybenko y a Kollontai a vivir juntos durante cinco años. Puesto que eso era lo que el matrimonio había durado. Lenin parece haber sido una especie de profeta en el asunto. Lo más probable es que el incidente originó el rumor de que Dybenko y Kollontai se habían involucrado tan apasionadamente el uno con el otro que huyeron a Crimea para una luna de miel durante la Revolución de Octubre.

De hecho, la pareja sólo estuvo junta esporádicamente durante este tumultuoso período de la historia rusa. Parte de la explicación radica en el caos social que creó la guerra civil, pero también hubo causas más profundas. Dybenko y Kollontai encontraban imposible vivir juntos durante un largo periodo de tiempo. El "Eros alado", el amor en fuga, era algo más que hacer de la necesidad virtud durante las turbulencias de la guerra civil; era la única manera que la relación pudo sobrevivir tanto tiempo como lo hizo. Dadas las premisas que Bebel, Marx y Engels habían propuesto para el establecimiento de relaciones "verdaderamente morales" entre los sexos, la revolución por fuerza de las circunstancias iba a imponer una carga psíquica a los que creían que la nueva era iba a traer una nueva moral. Dado que la propiedad había sido abolida, no había excusa para fracasos en el amor. El romance de Kollontai con Dybenko, sin embargo,

estaba demostrando lo contrario. Cuanto más se liberaba la pasión de las restricciones de la moral burguesa, más imperiosa se volvía, y más conflictivas eran las relaciones de los liberados. Para 1918, un año después de su matrimonio con Dybenko, ya estaba claro que la revolución no estaba resolviendo los problemas asociados a las relaciones entre los sexos. De hecho, los estaba empeorando.

"Las nuevas mujeres", escribió Kollontai en la misma época en que se vio envuelta en la relación con Dybenko, "no quieren la posesión exclusiva cuando aman".[38] Fue fácil decirlo, pero menos fácil fue ponerlo en práctica cuando Kollontai viajó a Odessa para descubrir que Dybenko se había ido a vivir con una huérfana de diecinueve años.

> La mujer moderna puede perdonar muchas cosas que la del pasado habría considerado muy difícil de aceptar: la capacidad del marido para proveer materialmente, la falta de atención de tipo externo, incluso la infidelidad, pero nunca olvida ni perdona la falta de estima de su "ego" espiritual, de su sensibilidad.[39]

Si ese hubiera sido el único caso de infidelidad por parte de Dybenko, Kollontai podría haberlo pasado por alto como una consecuencia de las condiciones impuestas por la guerra civil. Pero Dybenko era más que un poco compulsivo en materia de infidelidades, hasta el punto de acostarse con la secretaria de Kollontai mientras se alojaba en su apartamento. Dada la calculada afrenta que esto significaba a la relación amorosa, Kollontai sólo podía hacer de la necesidad virtud alegando que, después de todo, la fidelidad no era importante, y que lo único que realmente contaba era la autonomía de uno mismo, lo cual había provocado la ruptura de su primer matrimonio y la lanzó a su carrera de revolucionaria a mediados de los años 1890. "Para la mujer del pasado", escribió Kollontai, presumiendo otra vez, hablar en nombre de la "nueva mujer",

> la infidelidad o la pérdida de su amado era el peor desastre posible, en su imaginación y en los hechos. Pero para la heroína de nuestros días lo que es verdaderamente desastroso es la pérdida de su identidad, la renuncia a su propio "yo" por el bien del amado, por la protección de la felicidad del amor. La nueva mujer no sólo rechaza los grilletes externos, sino que protesta "contra la propia prisión del amor"; ella teme los grilletes que el amor, la inclinación atávica adormecida en ella de convertirse en una sombra del marido, puedan tentarla a renunciar a su identidad y a abandonar su trabajo, su profesión, sus tareas de la vida.[39]

A esta altura del relato, resulta obvio que, para la *nueva mujer*, el amor y la identidad son mutuamente *excluyentes*. Una mujer puede tener amor o puede tener un "yo", pero no puede tener ambos. En este punto, las si-

militudes entre la nueva mujer y la de otrora se vuelven igualmente obvias porque Kollontai está proponiendo aquí lo mismo contra lo que se rebeló bajo el zar. El amor significa la extinción de la personalidad. Una mujer sólo puede ser ella misma si renuncia al amor. Como Kollontai no puede renunciar ni a su búsqueda del amor ni a la autonomía de sí misma, se condena a alternar perpetuamente entre esos dos polos irreconciliables. La nueva mujer es un yo siempre solitario, atraído por un amor que es siempre devorador y humillante.

Dybenko fue finalmente expulsado del Partido por su falta de disciplina. La carrera de Kollontai se vio afectada por la misma razón. "Poco a poco", escribió, "me liberaron también de todo otro trabajo. Volví a dar conferencias y repasé mis ideas sobre "la nueva mujer" y "la nueva moral".[42] En el contexto de ese estado anímico, cuando la pasión inicial de su enamoramiento de Dybenko comenzaba a decaer, Kollontai decidió volver a dedicarse a su trabajo. Al igual que John B. Watson, Kollontai consideraba que el trabajo era, ante todo, una actividad que engendraba el olvido de sí mismo. El trabajo le quitaba a Kollontai el dolor que su relación con Dybenko le provocaba, pero, más que eso, el trabajo era la implementación de la revolución, lo que significaba la proyección de sus deseos y los de otros intelectuales descontentos, en la clase obrera que supuestamente encarnaba sus ideales. El deseo de Kollontai de "reformar" el matrimonio correspondía a sus dificultades conyugales y, eventualmente, a la ruptura de su matrimonio con Dybenko. El "*trabajo*" fue siempre una compensación del fracaso personal. Cuando el matrimonio finalmente se rompió en 1923, Kollontai se dedicó a negociar la venta de arenques y pieles de foca. "Trabajo al máximo. Es mejor así. Es esencial". El trabajo en 1918, sin embargo, significaba "reformar" la familia rusa.

El 16 de noviembre de 1918, Kollontai dio la bienvenida a más de 1.000 delegadas al Primer Congreso de Mujeres Obreras y Campesinas de toda Rusia. Como la guerra civil estaba en pleno desarrollo, no estaba claro que alguien fuera a presentarse o pudiera hacerlo, dado el caótico estado del transporte soviético. Kollontai había previsto 300 delegados y se sorprendió cuando se presentaron cuatro veces más, con hambre y frío, vestidos con pieles de oveja y trajes tradicionales del campo. El propósito de la conferencia estaba expresado en su consigna: "De la participación práctica en la construcción soviética –al comunismo". Y pronto se hizo evidente del tenor del discurso de apertura de Kollontai que ella no consideraba la participación de la familia "en la construcción soviética". En privado, había expresado sus propias reservas a Jacques Sadoul.* Ella había

* 1881-1956.: conocido como "Capitán Sadoul", fue un abogado, político comunista y escritor fran-

estado fuera de Rusia desde 1908. Nunca había sido campesina, y como resultado, se preguntaba si lo que tenía que decir tendría algún efecto en las mentes de aquellas mujeres que habían desafiado la guerra civil para ir a escuchar su charla. Kollontai pronto lo averiguaría. En su discurso propuso la destrucción del hogar individual, lo que equivalía a quitar sus hijos a estas mujeres para que fueran educados en las escuelas estatales. Kollontai pidió a las campesinas rusas que se abrieran a una vida en la que ya no dependieran de los hombres. En resumen, Kollontai les pedía que se volvieran como ella. Incluso sus biógrafos feministas, que sin duda son más empáticos con lo que Kollontai proponía que el público al que ella se dirigía entonces, llegan a la misma conclusión. Kollontai proyectaba sus propias necesidades en su público. Para llegar a ser "liberadas" tenían que ser como ella. "Su discurso", escribe Beatrice Farnsworth

> era tanto un reflejo de su propio pasado y de su necesidad de luchar contra los lazos emocionales de la familia, como una guía para las mujeres rusas. De un modo fascinante, su discurso siguió las líneas de su propia liberación, que comenzó con el divorcio. No es casualidad que empezara hablando del derecho al divorcio, que había sido decretado poco después de la Revolución de Octubre e instando a las mujeres a no temer su nueva libertad.[43]

La "extinción de la familia" era, en otras palabras, "una proyección de la propia lucha de Kollontai por la independencia contra el matrimonio convencional y la vida doméstica".[44] El programa de Kollontai para la familia rusa era un intento de controlar a las mujeres rusas basándose en las necesidades psíquicas de ella misma. El *divorcio* era básico para su liberación porque había sido esencial para la suya. El *trabajo fuera del hogar* liberaría a la mujer rusa –tal como la había liberado a ella. Las propuestas de Kollontai no eran, en este sentido más radicalizadas que las propuestas de otros bolcheviques. Bujarin* había impugnado la institución familiar como baluarte del conservadurismo. Zlata Lilina, esposa de Zinóviev,** escribió que había que rescatar a los niños de sus familias: "En otras palabras, debemos *estatizarlos*. Se les enseñará el ABC del comunismo y más tarde se convertirán en verdaderos comunistas. Nuestra tarea ahora es obligar a la madre a entregarnos sus hijos al Estado soviético".[45] Lenin, quien también se dirigió a las mujeres en el Congreso, adoptó una

cés; uno de los fundadores de la Internacional Comunista.

* 1888-1938: político, economista y filósofo marxista revolucionario soviético. Principal ideólogo de la *Nueva Política Económica* durante la década de 1920.

** 1883-1936. Hirsch Apfebaum. Revolucionario bolchevique de origen judío. Importante miembro del *Politburó* y competidor de Stalin, quien lo mandó fusilar.

postura más pragmática, argumentando que la familia era necesaria para la crianza de los hijos. Un panfleto progresista, probablemente escrito por Sabsovich, insistía en que "uno de los primeros resultados de la socialización de nuestra educación debe ser que los niños no vivan con sus padres. Desde... el nacimiento deben estar en hogares especiales para niños con el fin de alejarlos de la influencia nociva de los padres y de la familia. Deberíamos tener ciudades especiales de niños".[46] Kollontai evitó la palabra, pero su programa era igual de autoritario. El "Nuevo Niño" crecería bajo una rigurosa supervisión estatal, pasando la mayor parte de su tiempo en instituciones estatales donde educadores inteligentes lo convertirían en comunista.

En este punto uno comienza a notar similitudes entre lo que Kollontai proponía en la Unión Soviética y lo que John B. Watson promovía en los Estados Unidos. Ambos habían sido influidos por Pávlov* en la creencia de que el infante llegaba al mundo como una *tabula rasa*, sobre la cual los "condicionadores" podían escribir el texto que consideraran pertinente. Como no había naturaleza humana, los niños eran esencialmente lo que sus "condicionadores" hacían de ellos. Una vez resuelto ese asunto, la única cuestión que quedaba era decidir quién condicionaría a los niños, y en esta cuestión los bolcheviques estaban de acuerdo. La familia era una influencia retrógrada, atávica y conservadora que debía ser reemplazada por el Estado. Las únicas cuestiones reales a este respecto entre los bolcheviques eran tácticas. ¿Cómo se podía separar a los niños de sus padres sin provocar su rebelión? En ambos casos, la reforma de las prácticas de crianza de los niños era una forma encubierta de control social. Los bolcheviques, que eran buenos conductistas, querían controlar la crianza de los niños para poder formar comunistas dóciles para el futuro. Pero también querían convencer a las mujeres de que trabajaran en las fábricas para beneficio de los burócratas del Partido, en lugar del hogar para bien de sus hijos y de sus maridos.

La reacción de las campesinas era previsible. Agradecieron a los bolcheviques por la redistribución de la tierra. También dijeron que la igualdad de derechos estaba bien pero que no entregarían a sus hijos a las guarderías estatales. "Las campesinas", según Clements, "simplemente querían que las dejaran en paz para seguir con sus vidas. No tenían tiempo para ir a reuniones, ni veían ninguna razón en particular para hacerlo. Desde luego, no tenían intención de entregar sus hijos a extraños.[47] Lo que las

* Iván Petróvich Pávlov, 1894-1936: fisiólogo ruso, célebre por haber formulado el *condicionamiento clásico* o "Perro de Pávlov". Premio Nobel de Medicina en 1906.

campesinas no entendieron era que la liberación se trataba de una forma de control, y que ejercer ese control sobre las campesinas era el objetivo de la conferencia de 1918 y de la oficina de la mujer que la patrocinó. Quizás porque comparten el sesgo feminista liberador de Kollontai, la mayoría de sus biógrafos no ven la oficina de la mujer como un instrumento de control, a pesar de que las pruebas están a la vista. Clements escribe que una vez que el partido hubo establecido secciones de *Zhenodtel* [Departamento de Mujeres Trabajadoras y Mujeres Campesinas] en las provincias bajo control bolchevique, centraron su atención "en involucrar a las mujeres en la construcción socialista, *lo que significaba convencerlas de cooperar con el programa de trabajo obligatorio que el gobierno había ordenado recientemente*" [énfasis del autor].[48] Escribe esto sin un atisbo de ironía.

En 1920, los bolcheviques despenalizaron el aborto, y esto también se señala sin ironía, a pesar de que los propios bolcheviques estaban preocupados porque al hacerlo capitulaban ante la ideología de la ingeniería social eugenésica que los comunistas llamaban malthusianismo. Kollontai aplaudió la despenalización del aborto como una medida liberadora y largamente esperada. Sin embargo, parecía ignorar que la principal justificación del aborto en países malthusianos como Inglaterra era la eliminación de tipos humanos considerados inferiores. Si la clase obrera era inferior de acuerdo a aquella definición, ¿por qué el paraíso de los trabajadores permitía el exterminio de su propia gente? Lenin trató de cuadrar este círculo en 1918 cuando dijo que "la libertad de propaganda médica es una cosa y la teoría social del neomalthusianismo es otra muy distinta".[49] Pero eso no cambiaba el hecho de que los trabajadores estaban utilizando ahora las tácticas de sus opresores. Si, según el marxismo, no puede haber superpoblación porque el trabajador es la fuente de toda riqueza, entonces *¿por qué* los soviéticos estaban aplicando ideas malthusianas como el aborto, especialmente cuando la sucesión histórica combinada de Primera Guerra Mundial, Revolución y la Guerra Civil había matado a 11 millones de trabajadores cuya mano de obra se necesitaba con tanta urgencia? La respuesta es sencilla: *el aborto es la condición sine qua non de la liberación sexual,* y en 1920, la liberación sexual todavía estaba viva y floreciente en el paraíso de los trabajadores soviético, y, bajo la conducción de gente como la comisario Kollontai, se impondría como un procedimiento normativo en materia sexual –al menos por un tiempo.

Capítulo 9

Nueva York, 1917

Max Eastman: del hedonismo a la religión contra el matrimonio y la familia

"Mi vida", escribió Max Eastman* en su diario personal, "comenzó en enero de 1917".[1] Eastman, quien tenía treinta y cuatro años cuando "comenzó" su vida, veía el mundo en ese momento en "el umbral de una nueva época de la historia",[2] después de la cual nada sería igual. Eastman mencionó la entrada de Estados Unidos en la guerra y la revolución en Rusia como dos hechos históricos que cambiarían el mundo para siempre, pero el acontecimiento realmente trascendental en la vida de Eastman, la razón por la que señaló enero de 1917 como la fecha de su renacimiento, no tenía nada que ver con la política en el sentido convencional de la palabra. La fecha conmemoraba el comienzo de su romance con la estrella de cine Florence Deshon. Mientras Estados Unidos se preparaba para sumergirse en la Primera Guerra Mundial, y Rusia en una revolución que dominaría la política mundial durante el resto del siglo, Eastman y Deshon estaban acostados "uno al lado del otro en la cama esquinera junto al gran ventanal a la luz de la luna" de su recién adquirida casa de campo en Croton-on-Hudson, experimentando "por primera vez el éxtasis y la plenitud física del amor". Eastman había logrado finalmente liberarse de la moral cristiana de sus antepasados, sobre todo de sus padres, ministros

* 1883-1969: escritor, poeta y publicista estadounidense, editor de las revistas socialistas *The Masses* y *The Liberator*; su pensamiento viró del trotskismo al neoconservadurismo.

congregacionalistas.* "Había ganado mi larga guerra de independencia...", escribió, "me había enamorado perdidamente. Después de mucho predicar y filosofar y de muchos votos académicos de consagración a aquella independencia, por fin había entrado en el gozo de la vida. Ahora me era posible utilizar de forma adulta la sabiduría que pudiera haber adquirido".[3]

Desafortunadamente, no es fácil discernir mucha sabiduría en la conducta posterior de Eastman. Max Eastman se casó con Ida Rauh, su novia de la infancia, de Elmira, Nueva York, el 4 de mayo de 1911, en lo que se suponía un nuevo tipo de acuerdo en el que ambos mantuvieron sus nombres e identidades separadas. Para fomentar su carrera de escritor, Eastman y Rauh se trasladaron a Greenwich Village, donde el mismo ambiente tóxico que disolvió el matrimonio de los Sanger comenzó a ejercer su efecto corrosivo en el suyo. En muchos aspectos las circunstancias eran idénticas. Tanto los Sanger como los Eastman se involucraron en el movimiento revolucionario de los trabajadores, y para ambos funcionó, tal como Bill Sanger había dicho, como una excusa para el amor libre. Ninguno de los dos matrimonios sobrevivió a "la Aldea". En el caso de Eastman, el efecto fue casi inmediato, lo que no sorprende, ya que él había considerado que la relación fue "informal" desde el principio. "Había perdido," escribió, "al casarme con Ida, mi alegría irracional en la vida. Había perdido mi religión. Había cometido -irrevocablemente, me parecía- la locura de crecer. Recuerdo dolorosamente el esfuerzo que me requirió levantar mi voluntad, contra el tironeo de la indiferencia de Ida, a un estado de interés normal para examinar aquel barco".[4]

Dado que el barco en cuestión era el que zarpó con ellos a bordo en su luna de miel, el matrimonio no parecía tener un comienzo auspicioso. Aquel comienzo sólo empeoró por las ideas que descubrieron cuando se mudaron a Greenwich Village. Más tarde, Eastman describió su matrimonio como un medio conveniente para conseguir una compañera de viaje a Europa. No obstante, es difícil discernir si esas eran realmente sus opiniones en aquel momento. En un lugar del primer volumen de su autobiografía, afirma que

> El "yo" que mira hacia atrás, sin embargo, es una persona; es el que triunfó y sobrevivió. Tendrá inevitablemente la tendencia a reinterpretarse a sí mismo en toda la trayectoria. El otro, el rechazado, librará una batalla perdida incluso para ser recordado. El "yo" que la aceptó como amiga íntima e hija y madre, adaptándose a ella resueltamente en su rica, aunque inadecuada

* Movimiento surgido de las iglesias protestantes inglesas del siglo XVI como una extensión del puritanismo, desarrollado principalmente en la Colonia de Plymouth en los EE.UU.

> naturaleza y al logro de innumerables horas felices, ha muerto y se ha ido. El rebelde contra aquel tipo de felicidad, que en verdad nunca podría elevarse a la alegría, tomó plena posesión finalmente y vivió para contarlo. Si la batalla hubiera ido por otro lado, o si hubiésemos podido desenterrar, con algún motor psíquico, los recuerdos de un yo derrotado, la historia tendría un color diferente.[5]

Es imposible saber si el joven Eastman sentía lo mismo. El hombre que cuenta su vida no es el mismo que podría haber escrito la historia de su fidelidad a la esposa y al hijo. Ese hombre fue eliminado mucho antes de que se contara la historia, y la biografía, como Eastman deja claro, es esencialmente la justificación de la vida que eligió vivir. Según el último Eastman, "el matrimonio siempre me pareció una torpe intrusión del Estado y la sociedad en la intimidad de un romance privado".[6] Eastman había decidido que no quería "estar atado. Solamente con una hermana, una madre con otro niño, sólo con una libertad irresponsable, puedo tener el pleno sabor de cualquier aventura".[7]

Cuando el joven matrimonio regresó a Nueva York después de unas largas y decepcionantes vacaciones en Europa, decidieron establecer su hogar bajo dos nombres separados, práctica que hoy resulta frecuente, pero que, en aquel momento, despertaba interés periodístico. Tanto que el *New York World* envió un reportero para conocer la historia. Cuando llegó el periodista, la Sra. Eastman dio su punto de vista como un buen alemán atrincherado con confianza en el frente sexual. Bajo el título, "Ningún 'Sra/Srta como Emblema de Esclavitud", la "Sra. Rauh-Eastman", como la llamaban en el artículo, opinaba que "nuestra actitud frente al servicio del matrimonio es que simplemente pasamos por él; luego podemos decir que no creemos en él. Fue para nosotros un modo de mitigar la convención, porque si hubiéramos ido en contra de la convención habría sido demasiado molesto para el poco beneficio... Puede haber quienes todavía piensen que el matrimonio es un sacramento, pero la idea está desapareciendo".[8]

Una respuesta como esa podía ser bien recibida en la ciudad de Nueva York, pero causó una ola de indignación en Elmira, Nueva York, la ciudad natal de los Eastman. "Contra la entrada de esta serpiente de lujuria y falsedad", exclamó un ministro metodista, "que se levante la mano de todo hombre, y que cada espada al servicio del honor masculino y paterno dé muerte al intruso que quiera dañar el árbol de la vida".[9] Con menos floritura, un ciudadano prominente escribió que "el 'profesor' Eastman y la señorita Rauh desafían los lazos del sagrado servicio del matrimonio que juraron reverenciar mientras que en el mismo momento de celebrarlo

sabían que su juramento era falso".[10] Con más de treinta años de retrospectiva, Eastman podía reírse del efecto que su incipiente feminismo tuvo en la gente de su pueblo, pero en aquel momento debió de ser una grave afrenta para sus padres, pues ambos seguían siendo ministros.

Las repercusiones realmente dolorosas llegaron más tarde, cuando Eastman decidió actuar de acuerdo con sus convicciones sobre la falta de sacralidad del voto matrimonial. Durante el verano de 1913, Eastman se involucró sexualmente con una de las amigas de su esposa y luego, tal vez debido a su crianza o a la percepción de sí mismo como un intrépido buscador de la verdad, lo confesó. El efecto sobre su esposa fue devastador. Resultó que ella realmente no creía lo que había estado dispuesta a declarar a la prensa sensacionalista de Nueva York. Su esposa había confiado antes a esa misma amiga lo mucho que el matrimonio significaba para ella, lo cual la amiga a su vez le transmitió a él en una carta que recibió durante su luna de miel. "Mi opinión tontamente acariciada", escribió, "de que con el acto público del casamiento simplemente estábamos protegiendo el gozo privado de un viaje a Europa o, a lo sumo, de un experimento de convivencia, no había sido la idea de ella en absoluto".[11] Ida se había tomado en serio el matrimonio. "Max", le reprochó cuando él se lo dijo, "no lo puedo soportar, no lo soporto. No puedo soportarlo". Él la describe jadeando "como si hubiera puesto su cuerpo en el potro de tortura". Por su parte, Eastman estaba lleno de remordimientos. "Estaba horrorizado por lo que había hecho. Perdí todo el aplomo, todo el orgullo, toda identidad propia, todo el simple sentido común en una abrumadora Convicción de Pecado".[12]

Eastman debería haberlo pensado antes; sin embargo, no hay indicios de que hubiera actuado distintamente si lo hubiera pensado. Tal vez esto se deba a que sus memorias fueron escritas por el hombre formado por las decisiones que tomó. Eastman, a pesar de su "religión del antimatrimonio", no pudo romper con su esposa e hijo inmediatamente. Sus intentos de liberarse de ellos duraron unos cuatro años. Durante ese tiempo se involucró con más de una mujer, pero más importante aún, se involucró con sus compinches de Greenwich Village en conversaciones sobre la importancia de liberarse de las instituciones "burguesas" como la monogamia y el matrimonio. Fue también durante este tiempo que Eastman se convirtió en un apasionado seguidor público de Sigmund Freud, obteniendo de su discipulado el mismo bálsamo para su conciencia que los pacientes ricos de Freud habían descubierto. Eventualmente, Eastman consideró mudarse, pero antes tuvo necesidad de hablarlo con sus amigos, Eugen e Inez Boissevain, quienes estaban casados, pero "para asegurarse la riqueza de la experiencia del otro, habían hecho un voto de amor no posesivo". Dada

su actitud hacia la fidelidad matrimonial, el resultado de la conversación fue una conclusión previsible. Eastman caracterizó "esta charla audazmente idealista" de ser

> como un Acto de Emancipación. Me liberó de las garras de una fuerza que era más fuerte incluso que la voluntad de Ida, mi sentimiento de culpa. Ahora sabía, y podía recordar para siempre, que no soy un pecador abyecto, anormal, morboso, inmoral o irredimible –hay una belleza y una potencialidad en mi constitución sexual y una posibilidad de compañía.[13]

En otras palabras, Greenich Village estaba llena de gente como él, que quería el mismo tipo de liberación de las exigencias de la ley moral. "La Aldea" se había convertido en un grupo de apoyo para la gente que estaba cansada del matrimonio. Max no podía hablar del tema con su hermana Crystal, quien, según descubriría más tarde, estaba experimentando el mismo tipo de inquietud. Ella también abandonaría a su esposo y buscaría la absolución en el psicoanálisis. Su forma de afrontar el divorcio fue ir a Europa y estudiar con el "Dr. Jung en Zúrich". Crystal pensó que Max también debía psicoanalizarse, lo que llevó a Max a sumergirse en Freud y a leer "todos los libros sobre Freud disponibles en ese momento". Eastman se anticipó diez años a la moda de Freud en los Estados Unidos, pero "la matriz" de ambas conversiones fue la misma, es decir, la culpa que se acumulaba por las transgresiones a la ley moral, y a la moral sexual en particular. Esta fue la matriz de prácticamente todas las ideologías y tendencias que surgirían de "la Aldea" durante aquel período. A los pocos años de la decisión de Eastman de dejar a su esposa, esas fuerzas se reunirían bajo la bandera roja del bolchevismo. El comunismo era, en efecto, el mecanismo de control que la gente como Eastman buscaba –si no como un castigo por sus pecados, al menos como un mecanismo que anestesiaba la culpa y en el que la disciplina del Partido impedía que la vida de estas personas se saliera de control. El comunismo de los años '30 fue la reacción totalitaria a la licencia sexual de los años '20. El comunismo fue la forma de control político por excelencia del siglo XX, y en Greenwich Village su poder provenía de la promiscuidad sexual de la Izquierda. Arthur Koestler,* dijo lo mismo sobre su motivación para unirse al Partido, describiendo como causa inmediata el asco que sintió por la aventura de una noche.

---

* 1905-1983: novelista, historiador y periodista húngaro de origen judío con ciudadanía británica. Fascinado por todas las modas filosóficas de su época: la educación progresista, el psicoanálisis freudiano, el sionismo, el comunismo y el existencialismo, las drogas psicodélicas, la parapsicología y la eutanasia. Se suicidó junto con su última pareja.

Eastman, quien más tarde se convertiría en un ferviente anticomunista, se esforzó mucho en desarrollar una filosofía hedonista a partir de su deseo de buscar la liberación sexual. Sin embargo, la idea de que todo puede reducirse a nada más que racionalización nunca estuvo lejos de su modo de pensar:

> Tal vez estoy tan atormentado porque toda esta "confesión" de no amarla no es más que una racionalización del deseo de tener otras gratificaciones físicas y semirrománticas sin perder su amor. En este momento, de manera estupenda, hasta la totalidad de nuestras relaciones sexuales se presenta a mi corazón arrepentido como la eterna astucia clarividente de mi maquiavélico intelecto para alcanzar ese fin sin reprobación moral.[14]

Eastman siempre expone el caso contra sí mismo con más eficacia que sus negaciones, que en su mayoría acaban siendo sólo eso, sin ninguna justificación convincente. Su prescripción es válida no sólo para él, sino para toda la generación de izquierdas cuyas aspiraciones expresó con tanto éxito como editor de las revistas *The Masses* y *The Liberator*. Eastman fue un editor exitoso precisamente porque podía extrapolar de sus propias experiencias el deseo de emociones sexuales sin "reprobación moral" entre sus lectores. En otro momento de su larga lucha por separarse de Ida, redujo toda la cuestión ideológica a una línea de fondo convincente: "No soy feliz con Ida *porque quiero ser libre para satisfacer otros deseos sexuales* [énfasis en el original]. Ya lo he dicho. Ahora queda la pregunta: ¿es esa la verdad esencial?"[15]

Eastman se apresura a decir que no lo es, pero con la misma rapidez se retracta de esa afirmación. En otro momento, continúa el debate consigo mismo, y como si quisiera justificarse de una vez por todas ante el lector y, sobre todo, ante sí mismo, afirma: "Sé que la sustancia del libro es verdadera. No es una racionalización".[16] Pero casi inmediatamente lo asaltan las dudas. Resulta que su filosofía, que se basa en la lectura de su propia constitución antimonogámica, a su vez se funda en un simple acto de la voluntad: él quiere lo que quiere –el deseo sexual, sin duda–, pero más allá de eso Eastman discierne el simple egoísmo:

> Sin embargo, aun así –el sentimiento de culpa vuelve– ¿por qué no renunciar por ella a una cosa que le causa dolor? Sólo puedo responder, aunque me haga sentir desesperadamente triste y enfermo de escrúpulos: Sé que no lo haré. No soy lo suficientemente altruista. Entonces tendré la otra virtud. Al menos iré con fuerza y con franqueza, como un hombre crecido a la luz del día, iré y me saldré con la mía.[17]

La consagración de Eastman al *egoísmo* y al *hedonismo* tiene todos los rasgos de una conversión religiosa. En adelante, será "la criatura de las

sucesivas alarmas de la pasión".[17] Más allá de eso, se siente llamado como un "San Pablo de la Libido", a difundir este evangelio: "Mi propia reconquista de la libertad", escribe, "avivó mi celo por extenderla a todos los hombres".[18] Su conversión a la religión de la libido, que coincidió con su defección del cristianismo adquiere el carácter de un segundo nacimiento. Eastman nace de nuevo, pero nace de nuevo a una religión completamente diferente. Por eso puede decir que su vida "comenzó en enero de 1917", el renacimiento corresponde a su aventura con Florence Deshon.

Sin embargo, la nueva dispensa no trajo consigo la felicidad. El romance con Deshon no tuvo un final feliz. Cada uno se vio atormentado con ataques de celos y posesividad que se alternaban con el miedo a perder la nueva independencia. Deshon fue llamada a Hollywood en diciembre de 1919 y contratada por uno de los estudios de la ciudad. También conoció a Charlie Chaplin, y tuvo un romance con él, mientras que Eastman, en la Costa Este, tuvo un romance con la bailarina Lisa Duncan, hermana de la más famosa Isadora. Eastman afirmó que no le molestaba la posibilidad de compartir a Florencia con Chaplin porque "lo que yo quería más que cualquier amor en aquel momento era la libertad de ser egoísta".[20]

Ese es, por supuesto, un deseo fácil de cumplir. Su cumplimiento, sin embargo, no iba a estar tan cargado de placer como Eastman anticipaba. Eastman afirmó que "había una especie de fama en nuestra relación, estaba tan libre del obstáculo de las convenciones y parecía tan perfecta";[21] sin embargo, quizá por estar libre de convenciones, Eastman tuvo que admitir más tarde que "los dos estábamos un poco locos, en guerra con nosotros mismos y uno con el otro".[22]

> Hablé de mi propia división interior como de una especie de locura, y cuando Florence se hubo ido, mi conducta estuvo a punto de dar prueba de ello. Aunque una simple casualidad nos hubiera reunido, el amor vivía ahora en mí con la intensidad de antes, y también con la misma implacable rebeldía contra él. Me sentía desgarrado y en lugar de refugiarme en la vida cotidiana que había llevado antes de que ella apareciera en mi vida, me quedé como un ermitaño en la pequeña casa de Croton, viviendo en las pequeñas habitaciones que habíamos compartido, invitando y entreteniendo mi pena.[23]

A la religión del disfrute de Eastman no le fue bien en su viaje inaugural. Eastman, quien había abjurado del cristianismo para convertirse en "la criatura de las sucesivas alarmas de la pasión", ahora estaba desgarrado precisamente por esas pasiones:

> Estoy enamorado y, sin embargo, no puedo amar. Estoy sin amor y, sin embargo, no puedo dejar de amar... Todo el día me duele de añoranza el corazón, y, sin embargo, cuando imagino tu llegada a aquí de nuevo lo hago con

> verdadero terror. Y cuando subo las escaleras a la dulce casa de Hollywood, la Pantera Negra está allí también. Y sé que va a ser mi muerte estar en su poder.[24]

La relación tampoco había resultado especialmente agradable para Deshon. Durante el invierno, se había quedado embarazada de Chaplin y luego había sufrido un aborto. Además de eso, se enfrentaba a la perspectiva de echar su suerte a Eastman o Chaplin. Cuando Chaplin insistió en que volviera con él a la Costa Oeste y ella se negó, la relación había terminado, y, aunque ella no se dio cuenta en ese momento, su carrera también había terminado. Ella había elegido pasar un tiempo con Eastman, pero cuando regresó a Hollywood se enteró de que Chaplin ya no estaba interesado en ella. Su orgullo había sido herido. Más allá de eso, ella tuvo que enfrentar el hecho de que su repentino ascenso al estrellato el invierno anterior era más el resultado de su aventura con Chaplin que de su propio talento o belleza. Los papeles cinematográficos prometidos nunca se hicieron realidad. Durante un tiempo le pagaron por permanecer en Hollywood sin hacer nada, pero pronto ese contrato también expiró, dejándola en peor situación que cuando partió a Hollywood en el otoño anterior.

Eastman titula el segundo volumen de su autobiografía *Love and Revolution,* pero nunca nos dice exactamente cómo combinan las dos partes del título. El hecho de que estén conectadas parece obvio por el simple hecho de que se yuxtaponen con tanta facilidad y frecuencia. "Durante este tiempo de dolor", escribe, refiriéndose a su aventura con Deshon, "participaba con optimismo en la tarea de ganar a los socialistas estadounidenses para el bolchevismo".[25] En los números de mayo y junio de 1920 de *The Liberator*, el igualmente liberado sexualmente Bertrand Russell (1872-1970) anunció su conversión al comunismo. Russell luego fue en peregrinación a la tierra sagrada de su conversión [la Rusia soviética] aquel verano, experiencia que provocó una "defección" –una de las más rápidas de las que se tenga constancia, según Eastman– con la misma vehemencia. Aunque muchos, incluido el propio Eastman, seguirían la misma trayectoria, la *volte face* de Russell pareció en ese momento una especie de acotación irrelevante para la izquierda, que parecía decidida a ver en Moscú el medio para derrocar el *statu quo* tanto moral como económico.

Eastman, como hemos indicado, nunca especificó la relación exacta entre el amor y la revolución. Sin embargo, su autobiografía deja claro que a medida que aumentaron los problemas en el primer ámbito, la atracción por el segundo creció en proporción directa. Eastman, el materialista económico, estaba convencido de que, con el cambio de las relaciones

económicas, las relaciones personales se encargarían de sí mismas. Había aprendido la teoría, irónicamente, de Ida Rauh, su primera esposa, quien luego cayó en su propia trampa sexual. "Recuerdo tan claramente aquella conversación", escribió describiendo su charla con Ida Rauh

> porque fue el punto de inflexión en mi vida intelectual. Mi impulso hacia un ideal social extremo y mi sentido retardatario de los duros hechos de la naturaleza humana se reconciliaron en un instante con esta idea marxista de la iluminada lucha de clases hacia el socialismo. Aquí había un método para alcanzar el ideal basado en los mismos hechos que lo hacían inalcanzable. Ya no necesito volver a gritar: "¡Ojalá creyera en el Hijo de Dios y en su Segunda Venida!".[26]

A medida que los problemas de Eastman con Deshon aumentaron, también creció su interés en la revolución comunista. Tal vez vio esto último como una especie de consuelo para los problemas que estaba experimentando en el amor. En cualquier caso, tanto él como ella alcanzaron el punto de crisis casi al mismo tiempo. A fines de 1921, Deshon, habiendo perdido su contrato en Hollywood, se había trasladado a la ciudad de Nueva York. Eastman, tal vez como una forma de mantener sus opciones abiertas, mantenía su distancia. Él le compró una copia de su último libro en febrero de 1922, pero retrasó su entrega. Demoró demasiado, al parecer. Se despertó con la noticia de que ella se había suicidado. En abril del mismo año, Eastman dejó Nueva York para ir a Moscú. Los problemas domésticos lo habían impulsado hacia el Este tan infaliblemente como impulsaron a su protegido poeta negro Claude McKay en la misma dirección unos meses más tarde. De hecho, fue a McKay a quien Eastman recurrió en medio del Atlántico para desahogarse una vez más sobre la cuestión de la *libertad personal*:

> A modo de declaración de una independencia interior, o derecho a la libertad de pensar y sentir, escribí desde el medio del océano a mi amigo Claude McKay: "A veces siento como si todo el mundo moderno, el capitalismo y el comunismo y todos se precipitaran hacia un enorme, angustiante, eficiente y maquinal juicio de los verdaderos valores de la vida".[27]

Eastman tenía razón de nuevo, pero de una manera tal que no podía entenderlo en aquel momento. En términos de la propensión de este siglo a la destrucción masiva, lo mejor estaba por llegar. Pero cuando llegó al continente, Eastman estaba demasiado concentrado en los procedimientos de la Conferencia de Génova* y en el despliegue que los bolcheviques allí hacían, como para explicar las conexiones entre su vida amorosa y su

* 1922, convocada por la Sociedad de la Naciones sobre comercio y el sistema financiero.

apetito por la revolución. Sin embargo, su interés por la política internacional no le impidió entregarse a otro asunto del corazón. Si la muerte de Deshon lo había afectado, no fue algo que una de las intérpretes de la delegación soviética percibiera. Pero quizá eso fue así porque Eliena Krylenko tenía también sus propios problemas del corazón en medio de la revolución. "Estábamos bastante ocupados", escribió la mujer que se convertiría en la segunda Sra. Eastman, "pero no tanto como para no tener algunos flirteos apasionados. Todo el mundo, desde los jefes de la delegación hacia abajo, tenía una aventura amorosa. Pero la aventura más absorbente y lacrimógena fue un verdadero amor que surgió entre Vladimir Divilkovsky, un joven ruso de la Embajada de Roma y yo".[28]

Eliena y Max se sentaron en una roca y contemplaron el mar. Ella le enseñó la palabra rusa para decir "plata". Eastman tenía "la tristeza del amor perdido en mi corazón y, sin embargo, una sed primaveral de una nueva experiencia", que saciaría con las liberadas damas soviéticas en su nuevo mundo feliz. Después de comprobar la situación en Moscú, Eastman partió hacia Yalta, donde decidió aprender ruso seduciendo a la primera mujer que encontrara. Dada su buena apariencia y los relajados estándares sexuales en la nueva Rusia revolucionaria, el curso intensivo de Eastman estaba condenado al éxito. En poco tiempo conoció a Nina, una hermosa joven de cabello castaño de veintisiete años, esposa de un ingeniero de Kharkov, que iba a la playa mientras su marido estaba ausente en un largo trabajo de construcción. La seducción fue especialmente fácil porque

> entre la intelectualidad en general las restricciones a la libertad de elección en las relaciones sexuales eran muy relajadas en aquellos comienzos del "nuevo mundo" del socialismo. Ningún fantasma del Séptimo Mandamiento (sic), ningún espectro del voto matrimonial, ni siquiera, creo, el recuerdo de una charla sobre la fidelidad entre Nina y su marido, rondaba las escenas de nuestros abrazos bajo el cielo. La Revolución de Octubre, no importa lo que fuera a hacer por el proletariado, ya había hecho algo por la liberación de las clases cultas. Había eliminado una serie de barreras artificiales entre lo bello y lo bueno –una de ellas, la costumbre de vestirse para ir a nadar.[29]

Capítulo 10

Versalles, 1919

Eddie Bernays y "el arte de manipular la opinión pública"

Cuando Eddie Bernays estaba a punto de ser alistado en el ejército en 1918, George Creel* escribió una carta a la junta de reclutamiento diciendo que "el puesto actual del Sr. Bernays [en el Comité de Información Pública] es mucho más importante para el Gobierno que cualquier puesto administrativo que pueda ocupar". Creel viviría para lamentar su carta cuando Bernays, eterno promotor de sí mismo, anunció que iba a ir a la Conferencia de Paz de Versalles "para interpretar el trabajo de la Conferencia de Paz organizando una propaganda mundial para diseminar los logros e ideales estadounidenses".[1] Habiendo terminado la guerra, los republicanos en el Congreso no querían más propaganda wilsoniana pagada con el dinero de los contribuyentes. La lección que Bernays estaba aprendiendo –en parte de su tío y en parte de su experiencia personal haciendo propaganda para George Creel en el Comité de Información Pública durante la guerra– era que el hombre es una función de sus pasiones, las cuales no controla. "Las teorías freudianas en las que se basa el Sr. Martin", escribió Bernays en *Crystallizing Public Opinion* [Cristalizando la opinión pública, 1923] después de la guerra, "en gran medida para reforzar su argumentación, llevaron a la conclusión de que lo que el Sr. Henry Watter-

* 1876-1953: periodista investigador, político, y jefe del Comité de Información Pública creado por el presidente Woodrow Wilson durante la Primera Guerra Mundial.

son ha dicho respecto de la supresión de las noticias se aplica igualmente a la supresión del deseo individual. Ninguna se suprime".[2] El hombre no está motivado por la razón, sino por la pasión; la civilización, es decir, la tradición, la moral y la religión, ha librado una guerra perdida frente a las pasiones a lo largo de la historia. Esto es lo que había aprendido de su tío. En una época revolucionaria, sin embargo, y el tío Sigmund no era más que un revolucionario, las pasiones podían ser movilizadas para el cambio social por cualquiera que supiera cómo manipularlas con éxito. Esta había sido la lección de la Ilustración y de la Revolución francesa. La lección de la guerra, que pronto se trasladó a las agencias de publicidad de los años 1920, fue que esas pasiones podían ser liberadas mediante la manipulación de la opinión pública y reconducidas hacia canales propicios a aquellos que controlan la opinión pública, pero, para que esto funcionara, se tenía que operar a gran escala, tal como estaba ocurriendo tras la Primera Guerra Mundial en Rusia a raíz de la Revolución de Octubre. En otras palabras, todo el mundo tenía que quedar involucrado en la subversión de la moral, o *al menos así se lo debía percibir*. De lo contrario, el individuo que se desviara del conjunto debía ser condenado al ostracismo por su comportamiento antisocial:

> Sin embargo, la tendencia de los instintos y deseos que son así descartados de la conducta, de alguna manera, cuando las condiciones son favorables, han de buscar alguna vía de liberación y satisfacción. Para el individuo, la mayoría de estas vías de liberación están cerradas... La única liberación que puede tener el individuo es la que le proporciona, aunque sea brevemente, la aprobación de sus semejantes. Por eso el Sr. Martin llama psicología de las multitudes y actividad sobre las multitudes "al resultado de fuerzas ocultas en la psiquis personal e inconsciente de los miembros de la multitud, fuerzas que sólo se liberan con reuniones sociales de cierto tipo". La multitud permite al individuo expresarse según su deseo y sin restricciones.[30]

Pero la liberación pancultural sólo puede tener lugar con la ayuda de *instrumentos de persuasión panculturales*. Sólo puede tener lugar con la aparición de los medios de comunicación de masas, y fueron precisamente estos –revistas de circulación nacional, cine, radio, televisión– los que surgieron durante el curso de la larga vida de Bernays. Fue Bernays, aprovechando las claves de su famoso tío [Sigmund Freud], quien escribió el libro sobre cómo manipular a las masas a través de esos instrumentos.

Para rediseñar al hombre, los "gobernantes invisibles" debían crear un mundo poblado por el "*hombre masa*", individuos desarraigados, desprovistos de filiación étnica y religiosa, que no se apoyaran en la religión ni en la tradición ni en los códigos morales que propagaban, sino en la opinión

de lo que parecía ser todo el mundo, difundida por los medios de comunicación. La nueva autoridad que todos seguían en este sentido era la ciencia. La ciencia rompía los tabúes; la ciencia daba permiso racional, mientras que la tradición sólo proponía restricciones irracionales. Al formular su teoría, Bernays se basó en su experiencia en la promoción de la obra teatral *Damaged Goods* [Mercancías dañadas] que logró que el público estadounidense aceptara la palabra "sífilis" porque "el consejo de relaciones públicas proyectó la doctrina de la higiene sexual a través de aquellos grupos y sectores del público que estaban dispuestos a colaborar con él". [4]

Al expresar estos pensamientos, Bernays no sólo seguía el ejemplo de su tío iluminista, sino también el de uno de los discípulos estadounidenses de Freud más influyentes, Walter Lippmann. El libro de Bernays *Crystallizing Public Opinion* se publicó un año después de la aparición de *Public Opinion* de Lippmann, en 1922 y en él Bernays desarrolló muchas de las mismas ideas. Lippmann también había trabajado con George Creel, quien había sido designado para dirigir el *Comité de Información Pública* (CPI), formado por los secretarios de Guerra, de Marina y de Estado. Según Harold Lasswell, quien, al igual que Lippmann, se convertiría en una figura importante en la teoría de la comunicación y la guerra psicológica, el CPI era "el equivalente a la designación de un ministro de propaganda... responsable de todos los aspectos del trabajo de propaganda, tanto en el país como en el extranjero".[5]

Cuando la guerra terminó, Lippmann, Lasswell, Bernays y Creel reunieron la experiencia que habían adquirido con la movilización de la nación para la guerra y la ofrecieron a la comunidad de negocios, que, a su vez, se dedicó a convertir la nación en un ejército de consumidores. La publicidad era una parte esencial del liberalismo, tal como lo definieron Lippmann, Dewey y Croly, es decir, el grupo que fundó la *Nueva República*, al menos en parte, con el objetivo de que los Estados Unidos ingresaran a la guerra. En la publicidad, Bernays y Lippmann vieron la aplicación práctica de las lecciones que habían aprendido en el CPI durante la guerra. El aumento de la publicidad significó la erosión de la autoridad de los padres, de la tradición y de la religión y su sustitución por la "ciencia" y las marcas avaladas por los científicos. Implicó idolatrar a Wilson y destruir los enclaves étnicos en favor de los intereses de alcance nacional y en contraposición a las prioridades locales y regionales. Esto podría haber sucedido por sí solo, pero la guerra de Wilson ciertamente facilitó su llegada.

En su trabajo en el CPI durante la guerra y en la publicidad y las relaciones públicas más tarde, Bernays, con la ayuda de Lippmann, interiorizó las contradicciones del liberalismo y su visión del hombre de masas, y la

principal contradicción giró en torno a la dicotomía libertad/control. El liberalismo liberaba a los hombres de supersticiones como la creencia en Dios. Sin embargo, una vez que no había Dios, una vez que la ley moral había sido desacreditada como igualmente supersticiosa, entonces el control social se convertía en una necesidad porque el objeto del autocontrol, las pasiones, ahora no tenían nada que les diera dirección o las mantuviera bajo control. Así como el caos social era el resultado natural de la filosofía del liberalismo, el control social era el resultado natural de su política; uno fluía inexorablemente del otro. *La paradoja del liberalismo* radica en que promueve la pasión como liberación de la moral tradicional y de la creencia en Dios, pero sólo como una etapa intermedia seguida de la imposición de otro orden más draconiano que estableció en beneficio, no de los sacerdotes, sino de los científicos y de sus ricos patrocinadores en la industria y el régimen.

"La fe fundamental de Bernays", según Marvin Olasky quien le hizo una larga entrevista, "ha sido no creer en Dios". Bernays era muy consciente de que "*un mundo sin Dios*" descendía rápidamente al caos social. Por lo tanto, sostuvo que la manipulación social por los asesores de relaciones públicas estaba justificada por el fin de crear dioses-hechos- por-el-hombre que pudieran sostener un sutil control social y evitar el desastre... El manejo de los hilos detrás de bastidores era necesario no sólo para beneficio personal sino para la salvación social".[6]

El liberalismo, por la dinámica interna de su lógica, se vio obligado a convertirse en instrumento de control social para evitar el caos que creaba con su propia erosión de la tradición y la moral. El hombre democrático no podía ser librado a su arbitrio; el resultado sería el caos. La lógica es clara. Si no hay Dios no puede haber religión; si no hay religión, no puede haber moral; si no hay moral, no puede haber autocontrol; si no hay autocontrol, no puede haber orden social; si no hay orden social, no puede haber más que el caos de apetitos en conflicto. Pero no podemos permitirnos el caos, por lo tanto debemos instituir el control del comportamiento humano en lugar de las estructuras tradicionales del pasado –tradición, religión, etc. La abolición de la tradición, la religión y la moral y el establecimiento de un control social "científico" son un mismo proyecto. Tan pronto como la *cábala liberal* abolió la moral, la religión, la tradición, etc., tuvieron necesidad de algún medio para controlar las pasiones de las masas que acababan de "liberar". Como Bernays dijo en *Propaganda*, "Los hombres inteligentes deben darse cuenta de que la propaganda es el instrumento moderno con el que pueden luchar por fines productivos y ayudar a poner orden en el caos".[7]

Una vez que se hizo evidente que el liberalismo llevaba a la imposición del control social y de hecho lo exigía, todo lo que quedaba por hacer era descubrir el instrumento de control más eficaz. Esto significaba encontrar algo compatible con el temperamento estadounidense. Es decir, comportaba centrarse más en la zanahoria que en el palo, a diferencia de lugares como la Unión Soviética. Recién salido de su trabajo en el CPI, a Harold Lasswell en colaboración con Walter Lippmann se le ocurrió la idea de *la comunicación como forma de dominación,* idea que consideraba más humana que las tácticas convencionales. "La propaganda", argumentaba Lasswell, era superior a la fuerza bruta porque era "más barata que la violencia, el soborno y otras posibles técnicas de control".[8] La guerra dio a gente como Creel, Lippmann, Lasswell y Bernays la oportunidad de experimentar con la manipulación de la opinión pública; la paz les dio la oportunidad de experimentar aún más con el público estadounidense en beneficio de la industria. Wilfred Trotter, en su libro "*The Instincts of the Herd in Peace and War*" [Los instintos del rebaño en la paz y en la guerra], declaró que Bernays "veía a la multitud gobernada por los mismos instintos freudianos que impulsaban a los individuos, y la forma de controlarla, decía, era dominar y manipular esos instintos. Eso, creía Trotter, podía hacerse mejor no por la prensa, como proponía Tarde, sino por un grupo de élite de intelectuales capaces de explotar el mismo tipo de símbolos psicológicos que Freud utilizaba con sus pacientes".[9]

Bernays fue obviamente influido por su famoso tío, pero decir que esa fue la única influencia en su vida, ignora el genio de Bernays para captar nuevas tendencias que podían ser útiles para ayudar a *los "gobernantes invisibles"* a frenar las masas apasionadas en su precipitación hacia el caos social. "Los elementos básicos de la naturaleza humana", escribió Bernays después de la guerra que lo encontró del lado opuesto del conflicto en relación a su famoso tío, a quien nunca le gustaron los estadounidenses, "son fijos en cuanto a deseos e instintos y tendencias innatas. Sin embargo, las direcciones, en las que estos elementos básicos pueden ser manipulados con destreza son infinitas. La naturaleza humana es fácilmente modificable".[10]

El discurso sobre la posibilidad "infinita" de someter la naturaleza humana a "modificación" no es el tipo de declaración que uno obtendría de un anciano que vive en los restos truncados de un imperio derrotado. La fe de Eddie en el *condicionamiento* es típicamente estadounidense y típicamente pragmática, y no proviene de su famoso tío. Eddie no está aquí tomando prestado de Freud; está hablando de John B. Watson.

Capítulo 11

Baltimore, 1919

Watson y la educación sexual "científica"

El mayor Watson fue desmovilizado en 1918. En 1919 volvió a trabajar en su laboratorio en la Johns Hopkins, esta vez con una atractiva estudiante de diecinueve años, llamada Rosalie Rayner. Los experimentos esta vez involucraban a seres humanos, específicamente a un bebé que pasaría a la historia de la psicología conocido como el "Pequeño Albert". Watson exponía al pequeño Albert a animales como ratas o al fuego y observaba su reacción, que no era reacción en absoluto. Luego Watson exponía al pequeño Albert a los mismos estímulos y simultáneamente golpeaba una barra de metal detrás de la cabeza del niño. El pequeño Albert reaccionaba inmediatamente al ruido y rompía a llorar. Y, lo que es más, el recuerdo del ruido volvía cada vez que se le mostraba al pequeño Albert los estímulos visuales previos, provocando ahora la misma respuesta de miedo y llanto que la barra de metal, pero ahora sin que se produjera el ruido. Watson obtuvo la idea de Pavlov* pero la reivindicó como propia, diciendo que entonces había descubierto el equivalente psicológico del átomo, el componente constitutivo básico –estímulo/respuesta– del que estaba hecha la personalidad humana. Fue el descubrimiento del *reflejo condicionado* lo que permitió a Watson trasladar el conductismo de una psicología de la predicción a una psicología del control.

---

* 1849-1936: fisiólogo ruso, Premio Nobel de Medicina en 1904, célebre por su formulación del condicionamiento clásico llamado '*Perro de Pavlov*'.

Más allá de eso, Watson afirmó que los experimentos de *Little Albert* demostraron que la naturaleza humana era completamente maleable. No había tal cosa –una serpiente o una rata– que provocara miedo en el niño. Toda reacción emocional era extrínseca y puramente el resultado de la asociación con estímulos que inspiran miedo, amor o ira, las tres emociones básicas con las que se construye la personalidad humana. Así, el niño no amaría a su madre en particular, sino a cualquiera que estimulara sus zonas erógenas. Del mismo modo, temería todo lo que se asociara con ruidos fuertes, y se enfurecería ante todo lo que asociara con la constricción de sus movimientos. El hombre era lo que su entorno hacía de él, y ahora Watson, el psicólogo conductista, había aislado el método por el cual el hombre era condicionado por su entorno. Los experimentos de "Little Albert" lo demostraron, o eso pensó Watson. Todos los problemas del mundo, por lo tanto, son atribuibles a un condicionamiento defectuoso, y el condicionamiento era defectuoso porque era conducido por no profesionales sin formación en psicología conductista, es decir, las madres. "La paternidad", escribiría Watson después de haberse hecho famoso como experto en la crianza de los niños, "en lugar de ser un arte instintivo, es una ciencia, cuyos detalles hay que trabajar pacientemente con métodos de laboratorio".[1]

Si había una sensación de urgencia detrás de los experimentos, la razón era que el orden social parecía estar al borde del colapso como resultado de las dislocaciones causadas por la guerra. Los experimentos del "Pequeño Albert" se corresponden cronológicamente con el "Miedo Rojo" de 1919-1920 y las "Redadas Palmer"* que se basaban en el temor de que la revolución bolchevique se estaba extendiendo por Europa y se dirigía hacia los Estados Unidos. Los experimentos del "Pequeño Albert" se correspondieron también con una oleada de disturbios laborales sin precedentes. En el reflejo condicionado, Watson tenía ahora una solución científica para todos esos problemas sociales, que eliminaba la desordenada puja en el proceso político, en el sistema legal y en las negociaciones colectivas. El malestar que la administración Wilson había creado al derogar el proceso democrático durante la guerra, podía ahora resolverse científicamente condicionando a los trabajadores. La guerra ya había establecido el precedente de la ingeniería social. Todo lo que quedaba era continuar el experimento bajo otros auspicios.

---

* Ordenadas durante el gobierno de W. Wilson entre noviembre de 1919 y enero de 1920 para arrestar socialistas, comunistas y anarquistas entre los inmigrantes, predominantemente de origen italiano y de Europa del Este.

Watson nunca pudo realmente implementar el conductismo como una forma de resolver el malestar social que asolaba al país en aquel momento, porque otro tipo de inquietud entró en sus experimentos. Se involucró sexualmente con su asistente. "A veces me disgusta mucho", escribió a su amigo y colega Robert Yerkes, "tratar de hacer que el carácter humano sea más dócil a la ley".[2] Los experimentos del "Pequeño Albert" fueron, en muchos sentidos, la culminación de la repugnancia de Watson a "tratar de hacer que el carácter humano sea más dócil a la ley". En el momento en que sintió que había logrado hacer que el carácter humano fuera dócil a la ley al descubrir el reflejo condicionado como el componente básico para la construcción de la personalidad y la clave para el control del comportamiento, su propio comportamiento se descontroló, ya que perdió el mínimo control que había mantenido hasta entonces sobre sus propios impulsos sexuales.

Rosalie Rayner era hija de una de las familias más influyentes de Maryland, con una fortuna que abarcaba ferrocarriles, minería y construcción naval, y, al menos, una parte de esa fortuna se destinó a la Universidad Johns Hopkins. Rayner se había graduado en Vassar College en la primavera de 1919. En la primavera de 1920, Watson le estaba escribiendo notas en las que le declaraba que "cada célula que tengo es tuya", el mayor cumplido que un psicólogo que no creía en la existencia del alma podía hacer a alguien.[3]

Mary Watson pensó al principio que este enamoramiento pasaría como las otras aventuras de Watson. Al ver que el asunto continuaba, decidió tomar medidas. Dado que los Watson mantenían una relación social con la familia Rayner, Mary organizó una cita para cenar. Luego se excusó diciendo que le dolía la cabeza y que estaba segura de que a su marido y a Rosalie les gustaría conversar juntos sobre su trabajo. Mary Watson se dirigió al dormitorio de Rosalie, donde tras una búsqueda superficial, encontró las cartas de amor de su marido. Armada con las cartas, se enfrentó a los padres de Rosalie y les sugirió que enviaran a su hija a Europa. Cuando Rosalie se negó a cooperar, Mary recurrió a su hermano John Ickes, quien intentó utilizar las cartas para chantajear a la familia Rayner. Cuando eso fracasó y quedó claro que John no iba a dejar de ver a Rosalie, Mary solicitó el divorcio. El potencial de escándalo era bastante importante entonces; los profesores, después de todo, todavía pueden meterse en problemas por acostarse con sus alumnas, pero Watson pareció estimar que su reputación en la profesión era tan grande que Goodnow, el presidente de Johns Hopkins, no podía permitirse el lujo de despedirlo. Esa creencia llegó a un abrupto final en octubre de 1920 cuando Good-

now llamó a Watson a su oficina y le exigió su renuncia. Si Watson tenía la esperanza de conseguir un trabajo en otra universidad, esas esperanzas se desvanecieron cuando la prensa se enteró del proceso de divorcio, incluidas las cartas de amor, en noviembre de 1920. Justo cuando pensaba que había descubierto el equivalente psicológico del átomo, la carrera académica de Watson se estrelló y se hizo pedazos como resultado de sus impulsos sexuales incontrolables. No sorprende entonces que por la misma época se dijera seguidor de Freud.

Así como sus experiencias aterrorizando a los niños habían convertido a Watson en un experto en la crianza infantil, su adulterio convirtió a Watson en un experto en sexo y matrimonio. El sexo estaba ciertamente en su mente. Hablaba mucho de ello en casa, y escribió al respecto en la prensa popular. En 1928 anunció en las páginas del *Cosmopolitan* que en 1978 los hombres ya no se casarían. Esto significaría el fin del matrimonio, pero eso, por supuesto, señalaría el advenimiento de la verdadera libertad sexual. En 1920, en el apogeo de su romance con Rosalie Rayner, Watson dijo a un periódico de Nueva York que los jóvenes de 1920 eran "demasiado despiertos y demasiado sabios para seguir los dictados de sus padres en materia sexual".[4] Watson estaba a favor de la anticoncepción y sugería firmemente que los hombres en la flor de la vida deberían casarse con mujeres en la suya. Esto significaba que los hombres de cuarenta años debían casarse con mujeres que estuvieran en la adolescencia, que era el caso de John Watson y Rosalie Rayner. Como la mayoría de los expertos en sexualidad del siglo XX, Watson simplemente proponía su propio comportamiento moralmente aberrante como norma para la humanidad. Watson estaba convencido de que el hogar, la familia, y la moral sexual tradicional iban a marchitarse y desaparecer, tal como había sucedido en su propia vida, bajo la apasionada candencia de su verdad científica. Watson, según Cohen, quería crear "un nuevo individuo que no necesitara ningún país, ningún partido, ni Dios, ni ley, y que pudiera seguir siendo feliz, –un individuo libre. El niño americano no podía ser elevado a esa criatura emancipada porque ese niño estaba aprisionado por 'capas de vendajes religiosos y políticos obsoletos dispuestos en torno a un simulacro de vida'".[5] En mayo de 1930, Watson estaba dando charlas tituladas "Después de la familia, ¿qué?" como forma de acelerar la llegada de ese día. La educación sexual científica, al igual que la educación infantil científica, se convirtió en *una forma de quitar la autoridad a los padres y entregársela a los psicotécnicos*, "expertos", que prestan "servicios que antes prestaban las propias familias", a menudo en las escuelas.[6] Como señala Simpson con

perspicacia, este menoscabo de la familia, en realidad, "sólo amplió la aplicación de las técnicas psicológicas como instrumentos de control. El control real pasó a manos de los nuevos técnicos psicológicos".[7]

En 1926, Watson escribió una introducción a un libro titulado *What is Wrong with Modern Marriage?* [Qué es lo que está mal con el matrimonio moderno?] en el que afirmaba que "se admite que el sexo es el tema más importante de la vida".[8] Desafortunadamente, nadie había emprendido un estudio científico del sexo. Watson reveló entonces que había sido invitado recientemente a trabajar en un comité de investigación sexual.

Poco después de la Primera Guerra Mundial, Robert Yerkes, en su calidad de director del Servicio de Información de Investigación del *National Research Council* (NRC), recibió una consulta de la Asociación Americana de Higiene Social preguntando si el NRC podía estar interesado en que sus científicos participaran en la investigación sobre el sexo si la Oficina de Higiene Social, bajo los auspicios de la Fundación Rockefeller, pagaba la investigación. En 1921, cuando todavía estaba en el NRC en Washington, la vida de Yerkes se fusionó irrevocablemente con la de la familia Rockefeller y sus intereses, cuando, tras consultar con sus colegas dentro y fuera del NRC, decidió convertirse en jefe del Comité de Investigación sobre los Problemas del Sexo (CIPS).

Si Watson hubiera permanecido en la Johns Hopkins después de que su amigo Robert Yerkes se convirtiera en jefe del CIPS, es muy probable que Watson se habría involucrado en la investigación de la sexualidad, dadas sus predilecciones personales y los intereses de la Fundación Rockefeller. Lo único que impidió que esto sucediera fue el escándalo del público estadounidense cuando Watson debió ser despedido de Johns Hopkins. A causa de esto, Robert Yerkes tuvo que esperar otros veinte años antes de involucrarse en la investigación sexual, pero cuando lo hizo, fue todavía en el contexto del proyecto conductista de controlar el comportamiento humano –no en el interés del orden moral, que los conductistas consideraban anticuado, sino en el interés de ganar otra guerra.

Así las cosas, Watson fue víctima de su propia ideología. Él fomentó la erosión de la moral; instó a la gente a liberarse de las restricciones morales; estaba dispuesto a aplicar el control social del conductismo si sus pasiones se descontrolaban, pero no pudo aplicar esa medicina a su propia vida porque en el léxico psicológico del conductismo no hay ninguna palabra para el autocontrol. El hombre siempre está controlado *desde fuera*. Watson no pudo aplicar las lecciones del conductismo a su propia vida

porque un hombre no puede ser al mismo tiempo controlador y controlado. Watson no podía controlar sus respuestas a los estímulos sexuales. Como resultado perdió su trabajo. Cuando la sentencia de su divorcio estuvo en los papeles en noviembre de 1920, no hubo nadie que quisiera emplearlo en el mundo académico.

Capítulo 12.

Berlín, 1919

Magnus Hirschfeld, el homosexualismo y su Institut Für Sexualwissenschaft

En 1919, justo en el momento en que John B. Watson regresaba a la Johns Hopkins para trabajar en lo que se conocería como los "Experimentos del Pequeño Albert", un médico llamado Magnus Hirschfeld* funda el Institut für Sexualwissenschaft [Instituto para la Ciencia Sexual] en Berlín. Nacido en 1868, antes de que existiera Alemania, Magnus Hirschfeld siguió los pasos de su padre, y ya era médico cuando se reunió por primera vez con el editor Max Spohr en agosto de 1896 para publicar su libro *Sappho und Sokrates oder ¿Wie erklärt sich die Lieber der Männer und Fraue zu Personen des eigenen Geschlechts?* ["Safo y Sócrates o ¿cómo explican los hombres y las mujeres su amor por las personas de su mismo sexo?"] el primero de una serie de opúsculos cuasi científicos a favor de la homosexualidad que posicionarían su nombre en la mente del público, aún más que el de Sigmund Freud, como ejemplo más notorio de decadencia moral y de *Kulturbolschewismus* [bolchevismo cultural] en la República de Weimar.

Menos de un año después, el 15 de mayo de 1897, Hirschfeld se reunió con Spohr, el abogado Eduard Oberg y el escritor Franz Josef von Bülow para fundar la primera organización mundial de derechos de los homosexuales, el *Wissenschaftlich-humanitäres Kommittee.* Hirschfeld, era homosexual, y en el ambiente *gay* de Berlín se lo conocía como "Tante

* 1868-1935 sexólogo alemán de origen judío.

Magnesia" ("tía Magnesia", jerga para decir "homosexual", "*gay*"). Desde entonces, dedicaría los treinta tres años siguientes de su vida para lograr la anulación del parágrafo 175 de la ley que penalizaba la sodomía, hasta 1930 cuando se fue de gira por el mundo o, menos eufemísticamente, al exilio en previsión de la llegada al poder de los nazis. (Irónicamente, a pesar de su reputación de decadencia y corrupción, la República de Weimar nunca despenalizó la sodomía).

La revista de investigación sexual de Hirschfeld se titulaba *Die Aufklärung* [La Ilustración], dando un claro indicio de su orientación intelectual y, más allá de eso, también de la agenda sexual oculta de la Ilustración, agenda que ahora abrazaba la homosexualidad como su *cause célèbre*. Cuando Hirschfeld se dirigió a la Primera Conferencia Internacional para la Reforma Sexual Basada en la Ciencia Sexual, celebrada en Berlín en 1921, recordó a su audiencia que el término "ciencia sexual" derivaba de la obra de Charles Darwin, *El Origen del Hombre* y de *Natürliche Schöpfungsgeschichte* [Historia natural de la creación] de Ernst Haeckel. "Nada de lo que es natural", dijo a su audiencia, "puede escapar a las leyes de la naturaleza". La afirmación situaba a Hirschfeld como el eslabón que conectaba al marqués de Sade con Alfred Kinsey, en el ininterrumpido empeño de la Ilustración de desestabilizar la moral y sustituirla por la biología y la tecnología de la higiene. Durante los años de Weimar, el nombre de Hirschfeld fue sinónimo, en la mentalidad popular, de la decadencia moral de Alemania, con frecuencia, por el hecho de que testificó como experto en juicios de sodomía muy resonantes, como el *caso Eulenberg*, pero, también en gran medida porque el *Instituto para la Ciencia Sexual* en Berlín se había convertido en la Meca de toda persona de orientación homosexual en Europa y en América del Norte.

Uno de los jóvenes que hizo el viaje a Berlín como peregrino sexual fue el inglés Christopher Isherwood,* quien viajó allí porque su amigo y antiguo compañero en la universidad, Wystan Hugh Auden, le había recomendado los bares *gays* por su propia experiencia personal. Después de fundar el *Institut für Sexualwissenschaft* en 1919, Hirschfeld organizaría periódicamente congresos internacionales para promover la reforma sexual. Como vivía en Berlín, que era la capital de la industria del cine en aquel momento, y conociendo que se interesaba en el sexo, Hirschfeld se relacionó con el director de cine alemán G. W. Pabst, y juntos frecuentaron los bares *gays* de Berlín. colaboración que finalmente dio origen a la película de Pabst *Geheimnisse einer Seele*, [Secretos de un alma] inspirada en sus visitas a *Eldorado*, un bar de travestis.

* 1904-1986: renombrado escritor británico nacionalizado estadounidense.

En enero de 1921, Hirschfeld fue nombrado miembro honorario de la Sociedad Británica de Psicología Sexual, con la correspondiente publicidad, pero "el mayor acontecimiento del año", según su biógrafo, fue la Primera Conferencia Internacional para la Reforma Sexual basada en la Ciencia Sexual, que tuvo lugar del 15 al 20 de septiembre en Berlín, mientras Carl Theodore Dreyer, el director de cine danés que retrataría a Hirschfeld como un vampiro, estaba trabajando en *Love One Another*, [Ámense los unos a los otros] una película ambientada en el recién creado barrio judío en el norte de Berlín, donde los emigrantes judíos recién llegados de Polonia y Galitzia trataban de hacer frente al creciente antisemitismo generado por los congresos sobre sexo y los testimonios de Hirschfeld en los juicios por sodomía. Durante su estancia en París en el otoño de 1921, Dreyer y Christen Jul compusieron un guión sobre vampiros tras ver la película *Drácula* de Tod Browning. "Yo también podría hacer una de esas", dijo Dreyer, y envió a su ayudante Ralph Holm a reclutar figuras para el elenco. Tras buscar bajo los puentes del Sena y en el Ejército de Salvación, Holm volvió con un periodista polaco llamado Jan Hieronimko, quien luego fue producido a imagen de Magnus Hirschfeld.

Pero algo más que las interminables campañas de Hirschfeld por la anulación de las leyes contra la sodomía atrajo la atención de Dreyer hacia la persona del sexólogo. El 24 de mayo de 1919, Hirschfeld se convirtió en una estrella de cine, interpretándose a sí mismo en el papel de un médico solidario, ilustrado y sexualmente indulgente en el film pro homosexual de Richard Oswald "*Anders als die Ander*" [Diferente a los demás]. Basada en la vida del violinista Paul Koerner (interpretado por Conrad Veidt, quien pagó su papel con una emigración forzada a Hollywood y luego se vengó interpretando al maligno oficial nazi en *Casablanca*), Veidt es cortejado por dos mujeres, pero en realidad está enamorado de uno de los hermanos de las mujeres quien está amenazado de chantaje y a punto de suicidarse, cuando Magnus Hirschfeld aparece en escena, *in persona propria*, y no sólo disuade al joven de seguir los pasos del personaje de Veidt suicidándose, sino que, interpretando al "gran médico que era", como dice su biógrafo adulándolo, salvó "la vida del joven gracias a su empatía con su difícil situación" y lo convenció de que se uniera a la cruzada para derribar "el nefasto Párrafo 175".[2]

Christopher Isherwood recordó haber visto la película en el Instituto, o al menos una parte:

> Tres escenas permanecen en mi memoria. Una es un baile en el que los bailarines, todos hombres, están de pie completamente vestidos en lo que parece estar a punto de convertirse en una "cadena margarita". Es aquí donde el personaje interpretado por Veidt conoce al chantajista que lo seduce y luego

> lo arruina. La siguiente escena es una visión que Veidt tiene (¿en la cárcel?) de un largo cortejo de reyes, poetas, científicos, filósofos y otras víctimas famosas de la homofobia, que se mueven con lentitud y pesadumbre y la cabeza inclinada. Cada uno de ellos se encoge, a su turno al pasar por debajo de una pancarta con la leyenda "Párrafo 175". En la escena final, aparece el propio Dr. Hirschfeld. Creo que el cadáver de Veidt, quien se ha suicidado, yace en el fondo. Hirschfeld pronuncia un discurso –es decir, una serie de subtítulos– pidiendo justicia para el Tercer Sexo.[3]

En cuanto a las películas, se trata de un ejemplo escandaloso de *agit-prop* homosexual, y Wolff, a pesar de su identificación solidaria con los objetivos de Hirschfeld y de su afirmación de que la película formaba parte del florecimiento del arte y de la cultura durante la República de Weimar, no puede dejar de notar que la película también provocó una poderosa reacción.

El 18 de agosto de 1920, después de hacer historia en el cine alemán, la película fue prohibida por los censores del gobierno, que veían en ella un ejercicio romántico de propaganda homosexual, cuyo objetivo era socavar la moral pública. Además de plantear el tema de la homosexualidad ante la opinión pública, *Anders als die Andern* tuvo otro efecto importante al generar un aumento de los ataques antisemitas contra Hirschfeld en particular y contra los judíos en general como promotores decadentes de *bolchevismo cultural.* "La República de Weimar", incluso la indefectiblemente empática biógrafa de Hirschfeld admite,

> que había prometido una nueva libertad al pueblo alemán, tenía sus raíces en el aire. La masa de la población, especialmente las clases medias y los monárquicos, rechazaba la revolución. El antisemitismo se hizo más manifiesto que nunca, ya que los judíos fueron, como siempre, los chivos expiatorios del descontento.[4]

La lectura de la época que hace Charlotte Wolff pasa por alto el hecho de que el antisemitismo, históricamente, no fue un fenómeno característico de Alemania, sino que, de hecho, fue azuzado al rojo vivo por la percepción de que los judíos eran la avanzada de la corrupción de la moral alemana a través del *bolchevismo cultural* y el control que ellos ejercían sobre los instrumentos de la cultura. Nadie fue más responsable de causar esa impresión que Magnus Hirschfeld, quien parecía encarnar todo lo malo de la República de Weimar a los ojos del alemán medio.Si Hirschfeld no hubiera existido, Hitler habría tenido que inventarlo para llegar al poder.

Menos de un mes después de la prohibición de *Anders als die Andern*, el diario *Das Hamburger Echo* llamó a interrumpir una conferencia que

Hirschfeld iba a dar el 16 de septiembre en Hamburgo. Hirschfeld dio su conferencia a pesar de la amenaza y salió ileso. No tuvo tanta suerte cuando intentó hacer lo mismo en Múnich, por entonces un bastión nazi. Hirschfeld se había convertido en un pararrayos de la agitación nazi y, en 1920, fue atacado y golpeado brutalmente por un grupo de estudiantes nazis, por lo que el editor de su autobiografía comentó que

> los nazis lo habían elegido desde el principio como símbolo de todo lo que odiaban y fue el propio Hitler quien, después de que los estudiantes fascistas atacaron a Hirschfeld en Múnich en 1920 y lo dejaron malherido, declaró en muchos discursos públicos que Hirschfield era la personificación misma del judío repulsivo y del enemigo del pueblo alemán.[5]

La naturaleza "vampiresca" de Hirschfeld era bastante evidente no sólo para Carl Dreyer sino para la mayoría de los que lo conocían íntimamente. En realidad, en *Vampyr*, Hirschfeld no es representado como un vampiro, sino como el médico que funciona como ayudante del vampiro, es decir, un médico que utiliza su consulta como una forma de servir al vampiro, un resumen bastante preciso de Hirschfeld como científico, el hombre que puso la ciencia al servicio del deseo. Los apetitos de Hirschfeld eran insaciables, y luego, todo lo que hacía era procurar justificarlos tanto ante sí mismo como ante la sociedad en general. Guenter Maeder le dijo a Charlotte Wolff que "la sensualidad de Hirschfeld era tal que no podía mantener las manos alejadas de los jóvenes atractivos".[6] Hirschfeld tuvo dos relaciones sexuales de larga duración, además de los numerosos encuentros furtivos anónimos típicos del estilo de vida homosexual. Uno de ellos fue con un adolescente que recogió en China, el otro un joven alemán llamado Karl Giese, quien se convirtió en su ayudante en el *Institut für Sexual Wissenschaft*. Isherwood cuenta en sus memorias, que conoció a Giese, y recuerda su "cara larga y agradable", y un gesto de melancolía cuando se hallaba en reposo.

> Pero de pronto se reía y hacía girar sus ojos. Tocando la parte posterior de la cabeza con las yemas de los dedos, como si estuviera acariciando rizos en su pelo corto, adoptaba la pose de una adolescente. Este dedicado, serio e inteligente defensor de la libertad sexual tenía una extraordinaria inocencia en esos momentos. Christopher veía en él al robusto joven campesino con corazón de niña que, tiempo atrás, se había enamorado de Hirschfeld, su imagen paterna. Karl todavía se refería a Hirschfeld llamándolo "papá".[7]

A Hirschfeld le gustaba que sus amigos homosexuales lo llamaran "papá", en lugar de "Tante Magnesia", porque, de alguna manera intuitiva, entendía que podía ampliar su gratificación sexual apelando a las cuali-

dades que estos jóvenes buscaban en sus propios padres, pero no podían encontrar. "Como consecuencia de su temprana sensación de rechazo por parte del padre y el consiguiente distanciamiento defensivo de la masculinidad", escribe Nicolosi,

> el homosexual arrastra una sensación de debilidad e incompetencia con respecto a los atributos asociados a la masculinidad, es decir, el poder, la afirmación y la fuerza. Se siente atraído por la fuerza masculina en una búsqueda inconsciente de su propia masculinidad. Al mismo tiempo, debido a una experiencia dolorosa con su padre, desconfía de los hombres con poder. El contacto homosexual se utiliza como puente erótico para entrar en un mundo masculino especial.[8]

Giese, por supuesto, no podía "extraer" de Hirschfeld la masculinidad que anhelaba, así como Hirschfeld no se podía apropiar la de él, por lo que, como la mayoría de los homosexuales, intentó obtener de la cantidad lo que no podía conseguir en calidad. También se vio arrastrado a otras formas de perversión. Charlotte Wolff escribe con típica ligereza que

> Karl Giese... amaba a Hirschfeld, pero necesitaba una satisfacción masoquista en forma de flagelación que no podía obtener de él. Al parecer, a Hirschfeld no le importaba. Erwin Hansen, un robusto comunista, satisfacía esa necesidad golpeándolo.[9]

Las cosas no salieron bien para Giese. El hombre al que llamaba "papá" resultó ser un vampiro, y a él mismo lo convirtió en uno. Giese siempre quiso ir a la facultad de medicina, pero se interpuso en sus planes un bullicioso curso de acontecimientos. Como dijo Isherwood: "Había terror en el aire de Berlín –el terror que con razón mucha gente sentía– y Christopher se vio afectado por él". Isherwood consideraba que él podía "haber sido afectado por sus propias fantasías" o, tal vez, dicho con más coherencia psicológica, sus fantasías provocaron el terror. Comenzó a escuchar carros pesados acercándose a la casa a altas horas de la noche.

Y luego, a ver patrones de esvástica en las paredes empapeladas. Todo parecía de color marrón, marrón nazi. Una vez más, Némesis* se asomaba en el horizonte, y esta vez su nombre no era Robespierre sino Adolf Hitler.

Durante su exilio en Francia, al evocar sus días en el Instituto, Hirschfeld recordó la fecha, tres años antes de que los nazis llegaran al poder, cuando el Instituto trató a un paciente que había tenido un encuentro sexual con el jefe de las *SA*** y cofundador del *NSDAP* [Partido Nacional-

* En la mitología griega, diosa de la justicia retributiva, del castigo divino, la venganza, la solidaridad, el equilibrio y la fortuna.

** *Sturmabteilung*, "batallón tormenta", milicia voluntaria de choque.

socialista Obrero Alemán], Ernst Roehm. "Nos llevábamos bien con él", escribió Hirschfeld sobre este paciente,

> y nos contó bastante de lo que pasaba en su círculo. Pero en aquella época apenas hacíamos caso de sus relatos. También se refirió a Adolf Hitler de la manera más extraña. "Afi es el más pervertido de todos nosotros. Es como una mujer muy suave, pero ahora hace una gran propaganda de la moral heroica".[10]

Guenter Maeder describió la conversación como "*Tuntengeschwaetz*", o puro chisme, pero Hirschfeld, tuvo dudas, al igual que Maeder, quien escribió que, "después de una cuidadosa reflexión sobre el asunto, y en la opinión de destacados psicólogos, Hitler parecía tener algo de femenino. Quizás era sadomasoquista, con algunas inclinaciones homosexuales". Estos instintos no parecían lo bastante fuertes como para resistir su represión y sublimación a través de una voluntad de hierro".

Lejos de perseguir a los homosexuales, la dirigencia nazi era casi exclusivamente homosexual, y las luchas en la República de Weimar durante los años '20, según la lectura de Scott Lively y Kevin Abrams, equivalían a una batalla entre dos grupos de homosexuales: la facción "marimacho" del líder de las SA, Ernst Roehm, y las "féminas" bajo el mando de Magnus Hirschfeld. Debido a que los tribunales le remitieron los infractores del párrafo 175 para que los tratara, Hirschfeld llegó a acumular una importante cantidad de pruebas incriminatorias sobre la vida sexual y las inclinaciones homosexuales de destacados nazis. Hirschfeld, aparentemente no respetaba el secreto profesional, trabajaba mano a mano con el SPD, el Partido Socialdemócrata de Alemania, durante la República de Weimar, dando a conocer a sus periódicos algunos detalles sobre la pervertida vida sexual de las luminarias nazis. Ernst Roehm tuvo que hacer un viaje improvisado a Bolivia como consecuencia de una filtración de los archivos de la ciencia sexual de Hirschfeld a los periódicos del SPD. Como resultado, los nazis se vieron abrumados por la propaganda política, y Hitler se puso furioso. Por lo cual Hirschfeld se convirtió, no sólo en la esencia de todo lo que Hitler odiaba –el judío, el científico falsario, el marica, el *bolche cultural* y el ingeniero social– sino también en un potente enemigo político, y, a partir de entonces, comenzaron a aparecer ostensiblemente en los discursos de Hitler las denuncias contra Hirschfeld como el típico judío.

Según Igra, Hitler era un homosexual activo en Viena. Los nazis también eran notoriamente homosexuales, tanto que Mussolini estaba escandalizado por su conducta. Como resultado, la cuestión homosexual era un asunto que Hitler tendría que usar contra sus opositores antes que ellos lo ventilaran contra él. Políticamente, sin embargo, la situación era inequívoca. Los principales partidos de la izquierda, el SPD y los comunistas, defendían

los derechos de los homosexuales y estuvieron a punto de cumplir el sueño de Hirschfeld, a fines de los años '20, de abolir el párrafo 175. Esto dejó a Hitler sólo una opción para explotar electoralmente la repugnancia del alemán medio a la defensa de la liberación homosexual que la República de Weimar hacía. Además de eso, Hitler, en gran parte como resultado de su detención en la cárcel tras el fallido golpe (*putsch*) de la cervecería de Múnich, había decidido que necesitaba llegar al poder en Alemania por medios democráticos, no por la fuerza militar. Eso significaba tener en cuenta la opinión pública y manipularla en su beneficio. También comportaba la necesidad de aprovechar el enorme resentimiento contra el Tratado de Versalles, la amenaza de la revolución comunista y del *Kulturbolschewismus* o la modernidad al estilo de Schoenberg en la música,* Gropius en la arquitectura** y, sobre todo, Hirschfeld en la sexología.

Como resultado de estas exigencias electorales, Hitler se embarcó en una campaña contra los derechos de los homosexuales que se centró obsesivamente en Hirschfeld, y rápidamente se extendió a una denuncia de todo lo moderno como judío, extranjero, internacionalista y racialmente degenerado. El hecho de que Berlín se había convertido en un imán para los homosexuales dio fuerza a la afirmación de Hitler de que modernidad y degeneración eran sinónimos. Si alguien dudaba de las acusaciones de Hitler, siempre estaba el ejemplo altamente notorio de Magnus Hirschfeld, ya fuere testificando en los tribunales en un nuevo caso de sodomía u organizando un nuevo congreso internacional a favor de la reforma sexual tal como él la concebía. En este sentido, Hitler utilizó a Hirschfeld como un medio para consolidar su base de apoyo entre los alemanes de clase media escandalizados por los excesos sexuales de Weimar y su efecto en una nación ya debilitada por las amenazas revolucionarias del Este y las onerosas cargas financieras exigidas por Occidente a través del ruinoso Tratado de Versalles.

Incluso Max Hodann, quien simpatizaba con la causa de la "reforma sexual", vio a Hirschfeld como un catalizador de la reacción. Hirschfeld, en este sentido, era incluso más notorio que Sigmund Freud como signo de decadencia. Erwin Haeberle, otro declarado defensor de los derechos de los homosexuales, afirma que "según Hodann, Hirschfeld provocó la oposición reaccionaria por ser judío, izquierdista y defensor de los derechos de los homosexuales".[11] Los nazis persiguieron a Hirschfeld, no sólo

* Asunto tratado por el autor en *Dionysos Rising. The Cultural Revolution out of the Spirit of Music*. 2012.

** Asunto tratado por el autor en *Living Machines. Modern Architecture and the Rationalization of Sexual Misbehavor*, 2012.

por su origen "no ario", sino también "por su abierto reconocimiento de tendencias pacifistas y socialistas,y su trabajo en la ciencia sexual".[12]

La promoción de los derechos homosexuales, tal como la realizaban los activistas homosexuales judíos como Magnus Hirschfeld, resultó hecha a medida para el ascenso de Hitler al poder, el cual se basó, al menos hasta 1933, en su mayor parte, en la repugnancia de la población alemana en general ante los excesos sexuales de la República de Weimar. Los judíos alemanes tuvieron activistas homosexuales como Hirschfeld a quienes agradecer por el ascenso de Hitler. Haeberle afirma que, "de hecho, el propio concepto de sexología fue obra de los judíos alemanes",[13] sin comprender ni estar dispuesto a admitir el papel que la decadencia homosexual cumplió en la gestación y en el fomento del antisemitismo en la República de Weimar y, en efecto, en la llegada de Hitler al poder. En manos de un manipulador político sin escrúpulos como Hitler, el *Kulturbolschewismus*, personificado por individuos como Hirschfeld, se convirtió en sinónimo de influencia judía, que, a su vez, se convirtió en una excusa para justificar el antisemitismo como explicación omniabarcadora de por qué las cosas no estaban bien en Alemania y cómo podían restaurarse una vez que el pueblo alemán hubiera cedido poder suficiente a Hitler para extirpar la influencia judía.

El 14 de mayo de 1928, en respuesta a la solicitud de un pronunciamiento formal de una organización alemana defensora de derechos de los homosexuales, el Partido Nazi emitió una declaración en la que, entre otras cosas, aseveraba que

> la fuerza hace el derecho. Y el más fuerte siempre prevalecerá contra el más débil. Hoy somos los más débiles. Asegurémonos de volver a ser los más fuertes. Esto sólo lo podemos hacer si ejercemos la templanza. Por eso rechazamos toda inmoralidad, especialmente el amor entre hombres, porque nos priva de la última oportunidad de liberar a nuestro pueblo de las cadenas de la esclavitud que hoy lo mantienen encadenado.[14]

Todo exigía una justificación darwiniana en la República de Weimar, y esto significaba tanto la homosexualidad, justificada por la apelación de Hirschfeld a Darwin en el Primer Congreso para la Reforma Sexual en 1921, como el ataque a la homosexualidad que Hitler promovió. El hecho de que Hitler llamara a Roehm a Alemania un año más tarde para reprimir una rebelión en las filas de las SA es un indicio de que el rechazo a la homosexualidad no era más que una cínica estratagema de relaciones públicas. Lively y Abrams dejan claro que la dirigencia del partido nazi se parecía bastante a la "nación *Queer*"[homosexual] cuando se trataba de orientación sexual y de tácticas políticas. Pero el resentimiento de la población en general, que los nazis explotaron eficazmente, también era real, y, como resultado, la ironía de la sala del triángulo rosa en el Museo del Holocausto es demasiado

grande para ignorar. Históricamente, Alemania no era conocida como un país antisemita. Prueba de ello es el hecho de que muchos judíos vivían en Alemania en aquella época. Alemania era ilustrada y culta, y, por lo tanto, para los judíos que adhirieron a la *Ilustración,** un baluarte contra los prejuicios. La decadencia de la República de Weimar cambió todo eso, principalmente a causa de sus propios excesos. Al igual que con su manipulación del rechazo a la homosexualidad entre la población en general, también la persecución de los homosexuales se convirtió, bajo los nazis, en una cuestión de conveniencia política. Por de pronto, los homosexuales prominentes que eran útiles a los nazis no eran molestados. A la inversa, la homosexualidad se convirtió en una forma conveniente de deshacerse de los miembros incómodos de la oposición, con frecuencia, sacerdotes católicos.

En 1935 los nazis modificaron el párrafo 175 e incluyeron una disposición que criminalizaba cualquier tipo de comportamiento que pudiera ser interpretado como inclinación o deseo homosexual. Los resultados, así como la intención de este cambio en la ley, que, no por casualidad eliminó la referencia a la homosexualidad como antinatural, son bastante fáciles de ver. Los nazis, en nombre de la defensa de la moral sexual, ahora podían eliminar, sin restricción judicial, a cualquiera que estuviera en desacuerdo con ellos. Esta nueva ley proporcionó a los nazis un arma legal especialmente potente contra sus enemigos. Nunca se sabrá cuántos no-homosexuales fueron acusados bajo esta ley, pero es indiscutible que los nazis utilizaron falsas acusaciones de homosexualidad para justificar la detención y el encarcelamiento de muchos de sus adversarios. "La ley estaba formulada de modo tan impreciso", escribe Steakley, "que podía aplicarse, y de hecho se aplicó, contra los heterosexuales que los nazis querían eliminar. ...La ley fue usada reiteradamente contra miembros del clero católico".[15] Kogon escribe que "la Gestapo recurría fácilmente a la acusación de homosexualidad si no podía encontrar ningún pretexto para proceder contra sacerdotes católicos o críticos molestos".[16]

Así, la mayoría homosexual de la dirigencia nazi podía entonces eliminar a sus opositores acusándolos del delito de homosexualidad, lo que también sirvió para difamar su carácter. Si algunos homosexuales reales acabaron en campos de concentración, fue simplemente porque se encontraban en el extremo equivocado de la ecuación política, y no por su homosexualidad, táctica que el movimiento homosexual contemporáneo evidentemente también aprendió, al "destapar" recientemente a un congresista que votó en contra del reconocimiento de los "matrimonios" homosexuales.

---

* *Haskalá*, el movimiento ilustrado judío; a sus seguidores se llamaba *maskilim* o ilustrados.

Capítulo 13

Nueva York, 1921

El reflejo condicionado y el proyecto de "un mundo feliz"

En octubre de 1920, tras presentar su dimisión al presidente Goodnow, John B. Watson volvió a casa, hizo las maletas y tomó un tren a Nueva York, donde se instaló con el sociólogo William Thomas, quien acababa de ser despedido de la Universidad de Chicago por transportar a una mujer a través de las fronteras estatales con fines inmorales. Dicen que la miseria ama la compañía. Si es así, había mucha compañía en la naciente profesión de la psicología conductista, provocada por el imprudente aventurerismo sexual de sus principales lumbreras. Thomas y Watson habían seguido a Mark Baldwin en una posición de preeminencia, a la que sucedió una salida presurosa de una profesión que se especializaba en el control social, pero cuyos líderes tenían poco autocontrol en materia sexual. El último día de 1920 Watson se casó con Rosalie Rayner, y en el primer mes de 1921 comenzó una nueva carrera como ejecutivo de publicidad en la empresa *J. Walter Thompson.*

La llegada de Watson a J. Walter Thompson fue fortuita en muchos sentidos. La guerra había terminado; las empresas habían quedado impresionadas por el papel que la psicología había cumplido en las fuerzas armadas, sin importar lo periférico que ese papel había sido para ganar la guerra, y ahora querían implementar la versión civil de las mismas lecciones de medición, predicción y control –tanto de los empleados, que se habían puesto inquietos a causa del congelamiento de los salarios por los controles de la guerra,

como de los consumidores, que ahora podrían ser organizados en mercados de alcance nacional en torno a la promoción de las grandes marcas. Las mismas fuerzas que habían promovido el *Desfile del Crisol de Razas* a instancias del CPI bajo el mando de George Creel, como una forma de ganar la guerra, ahora centraron su atención en debilitar todavía más las mismas comunidades étnicas desacreditando sus tradiciones, la moral y la religión como factores contrarios a la ciencia y pasados de moda. La industria a duras penas podía admitir que los ciudadanos de los Estados Unidos estaban siendo sometidos a una prolongación de la *guerra psicológica* que se había aplicado durante la guerra, pero había una cierta sensación de que estaba en marcha un intento de homogeneizar a la población estadounidense en función de la comercialización de ciertos productos. En 1920, un titular de *Printer's Ink*, la revista de la industria editorial, anunciaba que la gente se ha *"estandarizado"* gracias a la publicidad".[1]

> "Una publicidad hábil", según Pope, debía enseñar a los trabajadores a consumir con eficiencia. Al mismo tiempo, la publicidad podía emplearse directamente para la *aculturación** étnica y la "norteamericanización" de los inmigrantes. Incluso Albert Lasker, presidente de *Lord & Thomas* y uno de los pocos judíos que llegó a la cima en el negocio de la publicidad, dijo a su personal en la década de 1920, que "estamos haciendo un pueblo homogéneo" de una nación de inmigrantes. Mientras tanto, los medios de comunicación nacionales que llevaban anuncios de marcas distribuidas a nivel nacional debilitaban las diferencias y peculiaridades regionales. Estos temas se expusieron con mayor o menor intensidad. Durante la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, la "norteamericanización" mediante la publicidad fue uno de los temas favoritos de los publicistas. Durante el miedo a "los rojos" de 1919-20, se hizo hincapié en la publicidad como medio de apaciguar el descontento de los trabajadores y de fomentar la conciencia de los consumidores. En todo momento, se ponía la esperanza en la unidad y en el consumo masivo de las mercancías de marca anunciadas en los medios.[2]

La agencia *J. Walter Thompson* comenzó a operar a fines del siglo XIX como intermediaria de espacios en las revistas metodistas, cuando la publicidad promovía remedios que prometían la cura de todo, desde el cáncer hasta el dolor de espalda. Estas medicinas patentadas quizá no curaron ninguno de los males de los clientes, pero a menudo hicieron que la gente se sintiera mejor casi inmediatamente, ya que muchos contenían como principal ingrediente activo opio, cocaína o un alcohol de alta graduación. La *Coca Cola* comenzó su vida como un tónico cuyo efecto provenía de

* Proceso de recepción de otra cultura y de adaptación a ella, según la relación de poder, en especial con pérdida de la cultura propia.

la cocaína. Cuando John B. Watson necesitaba prepararse para rendir los exámenes finales en la Universidad de Chicago, se llevaba una botella de jarabe de *Coca* a base de cocaína a su habitación.

El auge de la publicidad no sólo reflejó el cambio de Estados Unidos como nación de comunidades rurales insulares a una nación de consumidores organizados a escala nacional, sino que muy especialmente provocó ese cambio. En 1850, sólo el 10% del pan consumido por la nación era horneado en panaderías, y la casi totalidad de esos productos panificados eran artículos especiales que no se consideraban parte del sustento básico de la vida. En 1930, ese porcentaje había aumentado hasta el 60%, un cambio notable, pero todavía modesto en comparación con una nación que pronto obtendría una gran parte de su alimentación de los restaurantes de comidas rápidas. Los "consumidores" estadounidenses durante el siglo XIX compraban mayoritariamente materias primas como la harina y hacían su propia fabricación en el hogar. Ante una nación que consumía materias primas producidas localmente, lo genérico primaba sobre lo particular en términos de productos que la gente compraba, y el comerciante tenía la ventaja en el sistema de distribución. Cuando Abraham Lincoln trabajaba como empleado en una tienda en Illinois, tenía una marca en sus estantes, a saber, el chocolate *Baker's*. Todo lo demás era la materia prima con la que las amas de casa y los maridos creaban la infraestructura de su vida diaria. Viviendo en un mundo en el que hasta los plátanos tienen marca y la cáscara se considera un envoltorio, es difícil imaginar las tiendas en las que casi todo, incluso las galletas, venían de fábrica en barriles o grandes bolsas.

A fines del siglo XIX, sin embargo, con la finalización de una red de ferrocarriles que conectaba las comunidades aisladas, se hizo factible pensar en mercados nacionales para los productos terminados. La *National Biscuit Company* –incluso el nombre es significativo– fue una de las primeras empresas en aprovechar el mercado nacional con la creación de unas galletitas en paquetes característicos, conocidas como galletas *Uneeda*. Uneeda* tuvo tanto éxito que la empresa que llegó a ser conocida como *Nabisco* tenía su propia flota de camiones para llegar a las tiendas de todo el país. Sin embargo, con el crecimiento de las grandes marcas, el equilibrio de poder comenzó a cambiar en el sistema minorista. Con la publicidad ahora posible en revistas de circulación masiva y un sistema ferroviario que podía distribuir los productos con relativa rapidez a los principales mercados del país, el fabricante podía utilizar el reconoci-

* El lema escrito en los envoltorios era: "el rey de las galletitas".

miento de marca como palanca para obligar a las tiendas de comestibles y a otros minoristas a almacenar sus productos. Con el tiempo, los grandes fabricantes nacionales tuvieron tanto poder que pudieron prescindir de su propio sistema de distribución y concentrarse en producir en línea en volúmenes cada vez mayores. El minorista tenía que almacenar los productos de las primeras marcas porque el cliente lo demandaba, y el cliente demandaba ciertos productos porque los anunciantes habían manipulado sus deseos mediante la publicidad. El aumento de la publicidad estaba ligado al crecimiento de los mercados nacionales, y el aumento de los mercados nacionales encaja perfectamente con el deseo de los defensores wilsonianos del imperio, expresado por los liberales de la *New Republic* –Dewey, Lippmann, Croly, etc.– de abandonar la separación de poderes y abolir las particularidades del gobierno local tal como lo concibieron los Padres Fundadores, en favor de un presidente fuerte que pudiera encarnar la voluntad general manipulando las pasiones de las masas directamente a través de los medios de comunicación de masas.

El auge de la publicidad y de las marcas reconocidas a nivel nacional también estuvo ligado a las nuevas tecnologías con grandes economías de escala que podían producir cantidades de bienes sin precedentes y, por tanto, necesitaban algún instrumento que mantuviera la demanda en consonancia con la oferta. La industria del tabaco es un buen ejemplo. A fines del siglo XIX, el tabaco era un producto consumido por los hombres, en gran parte en forma de puros, que trabajadores calificados liaban a mano trabajando el tabaco hoja por hoja. En 1904, el valor de la producción de puros seguía siendo trece veces mayor que la producción de cigarrillos, que también era realizada en gran parte por el consumidor, una población compuesta en su mayor parte de inmigrantes de Europa del Este. En 1885 el empresario James Buchanan Duke adquirió los derechos de uso de la máquina de liar cigarrillos Bonsack por un canon de 0,24 dólares por cada 1.000 cigarrillos y *The American Tobacco Company* comenzó a producir cigarrillos en cantidades que requerían un nuevo sistema de comercialización. El resultado fue *Lucky Strike*, nombre de la marca en un paquete característico, que podría ser comercializado agresivamente para deshacerse del exceso de producción creado por la máquina de liar Bonsack. Una vez que el sistema de producción se coordinó con la naciente industria publicitaria en un conglomerado que tenía suficiente masa financiera, el siguiente paso lógico fue diseñar al consumidor mediante su manipulación psicológica. Para ello, había que asociar el cigarrillo con ciertos valores antitéticos con los asociados a los cigarros. La guerra jugó un papel importante. Los cigarrillos eran mucho más portátiles que los puros. Las

exigencias de la vida en el campo de batalla podían utilizarse para reestructurar los hábitos de fumar de los soldados. Después de la guerra, se convenció al consumidor de que el cigarrillo era moderno mientras que el puro no, y este intento de *ingeniería de consumo* culminó en una de las clásicas campañas de relaciones públicas de todos los tiempos.

John B. Watson llegó a la agencia J. Walter Thompson en enero de 1921, justo cuando la publicidad surgía como la clave para que las grandes empresas manufactureras de gran escala pudieran acceder a los mercados nacionales mediante la promoción de sus productos de marca. Dado que los conductistas como Watson prometían una "ciencia" que predeciría y controlaría la conducta humana, él era precisamente el tipo de hombre que buscaban las agencias de publicidad. Si Watson hubiera creído en Dios, podría haber pensado que su despido de Johns Hopkins fue providencial, pues le permitió llegar a *Madison Avenue** justo en el momento en que la publicidad estaba lista para incorporar el conductismo y la guerra psicológica en su asalto al público estadounidense.

No está claro si Stanley B. Resor** creía en Dios, pero sabía reconocer una oportunidad cuando se presentaba. Resor se graduó en la Universidad de Yale en 1900 tras especializarse en historia y economía. Después de leer al historiador Thomas Buckle, Resor se convenció de que el comportamiento humano en su conjunto se podía describir y predecir según leyes estadísticas observables. Bajo su dirección, y luego de adquirir una participación mayoritaria en J. Walter Thompson, la compañía pasó a liderar el segmento de la recopilación de datos demográficos tomados de los informes de los censos de población. Dado que Watson había estado ofertando sus teorías a las grandes empresas desde 1916, Resor vio la oportunidad de integrar el conductismo y la publicidad como una forma de controlar y homogeneizar a una población cada vez más ingobernable, en interés de la comunidad empresaria. El liberalismo encontraba, pues, una solución al caos social que sus propias políticas generaban, y el conductismo de Watson, combinado con las técnicas de propaganda desarrolladas durante la Guerra, parecía la respuesta.

Pero había otra razón por la que Resor encontró atractiva la posibilidad de contratar a Watson. La industria tenía su propia ética, que era abrumado-

---

* Famosa avenida de Manhattan, Nueva York, donde se concentraron las grandes agencias de publicidad de los EE.UU.

** 1879-1962: dirigió la agencia de publicidad J. Walter Thomson a mediados del siglo XX y, junto con su mujer, Helen Lansdowne Resor, fue responsable de algunas de las campañas de publicidad más memorables de su tiempo.

ramente liberal. Los ejecutivos de publicidad constituían un grupo notablemente homogéneo, con frecuencia eran los hijos de ministros protestantes que tenían el fervor de sus padres sin su fe. Eran hombres que creían que la ciencia era mejor guía para la vida que la moral, y estaban enamorados de las posibilidades que la tecnología ofrecía para crear un mundo feliz a imagen de sus propias pasiones. El hombre era lo que los "*condicionadores*" hacían de él. No había alma, ni esencia, ni naturaleza humana. El hombre no era más que respuestas a determinados estímulos, que estaban cada vez más bajo el control de los científicos, en primer lugar, porque Watson había descubierto el *reflejo condicionado* como el "componente fundamental" de la personalidad, pero, en segundo término, porque nuevos y poderosos instrumentos de manipulación, como el cine, estaban esperando para ser utilizados en todo su potencial. El auge de la publicidad fue más que la simple explotación de una nueva técnica psicológica. Esta técnica se basaba en una visión del mundo y de la vida que la mayoría de los anunciantes compartían, y el crecimiento de la publicidad correspondió, en última instancia, al aumento del carácter normativo de esa visión. En muchos sentidos, la conexión era causal, porque el auge de la publicidad significó, sobre todo, la suplantación de la autoridad tradicional. Los criterios tradicionales de elección –padres, etnia, tradición, religión– tenían que ser suplantados a una escala masiva y pancultural antes de que la publicidad de masas funcionara. La publicidad era una forma de ingeniería social que requería la creación de un hombre nuevo si quería tener éxito. A diferencia del hombre del siglo XIX, que era frugal, ligado a los vínculos tradicionales de la comunidad local y dispuesto a negarse a sí mismo ciertas cosas en aras de un bien mayor, *el hombre nuevo* imaginado por la publicidad debía ser, en palabras de Pope, "reactivo, sugestionable e impulsivo".[3]

Hacia 1920, las disposiciones institucionales que todavía hoy caracterizan a la publicidad estadounidense ya estaban establecidas. Para entonces, también había aparecido una *ideología de la publicidad*. Sus exponentes presentaban la publicidad como una fuerza que conciliaría la armonía social con la libertad de elección personal. La persuasión sustituiría a la coacción. Los ideales del individualismo liberal podrían realizarse en una sociedad dominada por las grandes empresas. Los "monopolios de reputación", también conocidos como nombres de *marca*, harían desaparecer las tensiones sociales de manera indolora para el consumidor y, simultáneamente, rentable para el controlador. El nuevo orden social quizá no era altruista, pero era más humano, según dijo Harold Lasswell, que el asesinato.

Para 1920 ya había llegado el día en que "el caballero que se despertaba con un reloj despertador *Big Ben* y se afeitaba con una maquinita *Gillette*,

se lavaba con jabón *Ivory*, desayunaba con *Corn Flakes* de Kellogg, y continuaba con sus rutinas diarias dependiendo de las marcas anunciadas" estaba completamente dentro del ámbito de los valores aceptables para el nuevo liberalismo y la élite empresarial.[4]

La publicidad pronto se convirtió en un laboratorio en el que las empresas pusieron a prueba las afirmaciones, a menudo exageradas, de los conductistas contra la realidad de la naturaleza humana.

A pesar de lo que decían los conductistas como Watson, los publicistas pronto se dieron cuenta de que los consumidores no eran "infinitamente maleables". Los anunciantes podían afirmar que podían vender "lavavajillas sucios", y en algunos casos podían hacerlo, pero no podían hacerlo a largo plazo. A medida que se fueron convenciendo de que el consumidor estaba motivado por apelaciones de compra no racionales e incluso irracionales, se vieron obligados a considerar la naturaleza del deseo y de dónde procedían esos deseos. A medida que exploraban la antigua distinción entre *deseo* y *necesidad*, que Platón había discutido en su diálogo *República*, comenzaron a darse cuenta de que los patrones de consumo variaban ampliamente respecto de las circunstancias objetivas dictadas por un mundo real y estaban más influenciados por *deseos-no-reconocidos*. Estos deseos, sin embargo, eran radicalmente limitados en número y tenían una leve conexión con el producto, pero esa conexión podía reforzarse mediante el condicionamiento. Fue en este momento que los publicistas comenzaron a ver *el sexo como estrategia de marketing*. El hombre no era "infinitamente maleable"; era una criatura racional con un tenue control sobre sus pasiones, que eran limitadas, siendo el sexo una de las más fáciles de manipular. El éxito en la publicidad significaba, por tanto, utilizar el reflejo condicionado para vincular un determinado producto a la pasión sexual del consumidor.

Las ironías del mundo propuesto por Resor, Bernays y Watson se harían evidentes en retrospectiva. La necesidad de Watson de sustituir las "guías tradicionales de la conducta humana" fue inevitablemente seguida por un régimen de control social. El consumidor, percibido como impulsado por una pasión irracional, más notablemente el sexo, sólo podía ser manipulado apelando a autoridades "científicas" frente a la razón práctica que la tradición había destilado, pero que ahora se presentaba como "irracional". La ciencia fue el solvente que disolvió la eficacia de los baluartes tradicionales contra el desorden de las pasiones y permitió manipularlas como una forma de control de la conducta. La campaña continuaría durante el resto del siglo en los Estados Unidos y en las sociedades pretecnológicas de todo el mundo. El liberalismo seguiría siendo a la vez pirómano

y bombero, disolviendo las culturas tradicionales en nombre de la "ciencia" y de la "liberación" y sustituyéndolas por formas de control social basadas en la manipulación de las pasiones.

Capítulo 14

Nueva York, 1922

Claude McKay, el renacimiento de Harlem y la retórica de la raza

En la primavera de 1922, *Harcourt, Brace and Company* publicó un pequeño libro de poesía de un escritor jamaiquino llamado Claude McKay, titulado *Harlem Shadows* [Sombras de Harlem]. McKay ya se había hecho un nombre como escritor fundador de lo que se conoció como el "Renacimiento de Harlem" con su novela *Home to Harlem* [A casa en Harlem]. Por entonces estaba tratando de ampliar su reputación literaria sacando un libro de poemas con la ayuda de Joel Spingarn, mecenas judío de las causas de los negros. McKay caracterizó su libro de poemas como un *succès d'estime*, lo que significaba que había recibido una serie de críticas halagadoras, suficientes para "hacer que un hombre se sienta envanecido de ser poeta", pero magro en dinero para permitir que McKay se dejara llevar por aquel sentimiento durante mucho tiempo.[1] Además de atraer la atención favorable de varios críticos, el libro despertó el interés de sectores inesperados. Poco después de la publicación de *Harlem Shadows*, cuando McKay se tomaba un tiempo libre con un grupo de amigos, "consumiendo ginebra destilada", su esposa, de quien estaba separado, se presentó en su apartamento de la calle 14. Los amigos de McKay se sorprendieron. "Por qué nunca supe que estabas casado", exclamó uno. McKay, por su parte, estaba molesto, no sólo por la intromisión de alguien que creía que había sido relegada al pasado, sino también por la reacción de sus amigos. McKay respondió diciendo que "nadie sabía" de su matrimonio "excepto los

testigos" y "que había muchas más cosas sobre mí que él y los demás no sabían".[2]

McKay, nacido con el nombre de Festus Claudius el 15 de septiembre de 1890, por el gobernador y emperador romano mencionado en los *Hechos de los Apóstoles,* era el más joven de once hijos de un jamaiquino de la clase media negra agrícola en el país caribeño. McKay se refirió a su padre como "un calvinista presbiteriano... un verdadero escocés negro", "estricto y severo".[3] McKay prefería claramente a su madre, a la que describe como "mucho más flexible y comprensiva".[4] McKay recuerda que su padre contaba cuentos africanos, pero se oponía a las religiones animistas de África que proliferaban en la Jamaica rural de la época. Los recuerdos de la infancia de McKay, por supuesto, se filtran a través de la mente del hombre en que se convirtió. Su biógrafo afirma que "nunca se identificó con el severo y adusto rigorista del Antiguo Testamento que presidió su infancia".[5]

Si bien el conflicto entre hijo y padre parecía destinado a estallar, en realidad se desactivó cuando el joven Claude fue enviado a vivir con U'Theo, su hermano mayor, a la edad de seis o siete años. Claude vivió con él durante los siguientes siete años y durante este tiempo se impregnó del rechazo de U'Theo a la fe de su padre. Como muchos de sus contemporáneos en el Imperio británico a fines del siglo XIX, U'Theo había caído bajo la influencia de Darwin y lo consideraba a él y a sus seguidores racionalistas, gente como Herbert Spencer, un antídoto contra la fe cristiana, que se había vuelto obsoleta a la luz de los descubrimientos científicos. Como muchos de sus contemporáneos victorianos, U'Theo quería deshacerse de los dogmas del cristianismo sin amenazar las costumbres que se habían desarrollado bajo su influencia. "Un agnóstico", le dijo a su hermano menor, "debería vivir su vida de tal manera que los cristianos tuvieran que respetarlo".[6] U'Theo quería "expulsar los elementos preternaturales del cristianismo, destruir su estructura dogmática y, sin embargo, mantener intactos sus resultados morales y espirituales". "Por mucho que lo intente", dijo U'Theo en otro momento, "no puedo considerar las enseñanzas del sacerdote y del profeta como algo más que superstición".[7]

Dada su formación inicial, no sorprende que McKay pronto empezara a considerarse también un librepensador. El cristianismo de McKay era la fe dura e inflexible de su padre, sutilmente menoscabada por su hermano mayor, igualmente paternal, quien socavaría esa fe como una superstición piadosa. Como joven jamaiquino, McKay se enfrentó a tres alternativas religiosas: Allí estaba la religión puritana de la clase media, la religión animista de base africana de los trabajadores del campo, y el racionalismo de las clases profesionales y de los expatriados. Estas tres alternativas iban

a proporcionar a McKay su constelación de opciones religiosas hasta que visitó España en la década de 1930 y conoció el catolicismo. En aquellas opciones estaba implícita una antinomia casi insuperable entre la fe y la razón, entre la naturaleza y la gracia. Esta antinomia pasaría a un primer plano en la ficción posterior de McKay, en la que se encuentran parejas de personajes, que expresan la incapacidad de McKay de unificar esas dicotomías en una naturaleza humana coherente. McKay era a la vez el personaje intelectual Ray y el personaje sensual Jake en su novela *Home to Harlem*. No obstante, en su ficción él nunca fue capaz de dar con un personaje que poseyera las cualidades de ambos. Sus intelectuales siempre se preguntan si su pensamiento se lograba a expensas de su vitalidad. Sus personajes de clase baja, por otra parte, podían disfrutar de la vida, pero eran incapaces de comprenderla. El *impasse* en la ficción de McKay refleja el callejón sin salida que enfrentó en las opciones religiosas que se le presentaron de niño.

Sin embargo, a medida que McKay maduraba, la religión que se ajustó a sus aspiraciones profesionales lo atraía cada vez más. Aspiraba a ser poeta, y la religión de los librepensadores parecía la más adecuada a esa vocación. Su elección también se vio influida por las personas que conoció. Quizá más que la mayoría de los escritores, McKay era un hombre que necesitaba mentores. En su mayor parte, quienes cumplieron este papel fueron hombres blancos mayores que él. Cuando a los diecisiete años McKay era un aprendiz de un carrero jamaiquino, conoció a un expatriado inglés de nombre Walter Jekyll, el primero de una serie de importantes mentores blancos en su vida. Jekyll había conocido a Robert Louis Stevenson a principios de la década de 1890. Jekyll, como el Dr. Jekyll de la famosa novela de Stevenson, era un racionalista con inclinación científica. Jekyll, como el hermano mayor de McKay, era un librepensador convencido y, según McKay, "abrió un nuevo mundo ante mis ojos... los diferentes escritores de la literatura racionalista". Además de las obras del socialista darwinista Spencer, Jekyll introdujo a McKay a los escritos de Kant, Schopenhauer, Spinoza y Nietzsche.[8]

Sin embargo, a diferencia de U'Theo, Jekyll no estaba interesado en mantener la moral cristiana a la luz de dogmas decadentes. Quienes más vociferaron en su empeño por socavar las creencias cristianas, a menudo también tuvieron una agenda moral oculta. Este parece haber sido el caso de Jekyll, quien era un homosexual que proporcionó a McKay, si no su primera introducción a la sodomía, al menos una justificación de esa conducta, interpretada a la luz del pensamiento racionalista. Cooper expone el asunto de la siguiente manera:

> Las pruebas sobre la orientación sexual de Claude son mucho más claras. Aunque McKay tuvo relaciones sexuales con mujeres, también tuvo muchas relaciones homosexuales, sobre todo en Estados Unidos y en Europa. La evidencia indica que su orientación principal era hacia el extremo homosexual del espectro de las inclinaciones sexuales humanas, lo que no sorprende demasiado en vista de las dificultades que tuvo en la relación con su padre y la fuerte identificación con su madre. Lo más probable es que un componente homoerótico subyaciera a la relación que Claude desarrolló con Jekyll. Esto no significa necesariamente que mantuvieran una relación física. Nada en los escritos de Claude indica que su amistad tomara ese cariz, pero, en efecto, una vez sugirió indirectamente que Jekyll lo introdujo a la realidad y a la legitimidad moral del amor homosexual.[9]

Jekyll no sólo ayudó a McKay a publicar su primera poesía en dialecto jamaiquino, sino que también le proporcionó suficiente dinero para que estudiara agricultura en el Instituto Tuskegee de Booker T. Washington*. McKay llegó a Charleston, Carolina del Sur, a fines del verano de 1912, a la edad de 22 años, y conoció por primera vez el sistema de segregación en Estados Unidos. "Yo había oído hablar de los prejuicios en Estados Unidos", escribió McKay, "pero nunca soñé que su encono fuera tan intenso".[10]

La introducción de McKay a Estados Unidos fue también su iniciación a la retórica de la lucha racial, ya que los términos en los que se planteaba esa cuestión eran los propuestos en los Estados Unidos y no en Jamaica. Para convertirse en un negro en términos que tuvieran sentido para el público lector de Occidente, McKay, al igual que su compatriota jamaiquino Marcus Garvey, primero tuvo que llegar a la tierra en la que se definía la cuestión racial. La odisea intelectual de McKay recapitula en cierto modo las diversas filosofías de las relaciones raciales que se proponían en la época. Su primera parada fue en Tuskegee, Alabama, donde se propuso aprender la filosofía "acomodacionista" de Booker T. Washington de formar al negro para que fuera artesano y pequeño mecánico o agricultor.

Al poco tiempo, McKay descubrió que el enfoque de Tuskegee no era de su agrado y se trasladó a la Universidad Estatal de Kansas en Manhattan, donde pasó a la siguiente fase de las relaciones raciales. Mientras estaba en la Kansas State, McKay se unió a un pequeño grupo de estudiantes blancos de tendencia socialista y leyó *Las almas del pueblo negro* de W. E. B. Du Bois** colección de ensayos que, según declaró más tarde, "me sacudió como un terremoto".[11] Al igual que James Weldon Johnson y Langston

---

* 1856-1915 educador, orador y líder de la comunidad negra estadounidense.

** 1868- 1963: sociólogo, historiador, activista por los derechos civiles, panafricanista, autor y editor afroestadounidense.

Hughes, y toda una generación de pensadores negros, McKay quedó impresionado por las críticas de Du Bois a la pedagogía de la adaptación a la segregación de Booker. Evidentemente, McKay también se sintió inspirado en una dirección literaria por el ejemplo de Du Bois, quien mostró que los negros no tenían que optar necesariamente por convertirse en agricultores o mecánicos. Du Bois era el hombre de letras negro más importante de los Estados Unidos de la época, quien había estudiado en Harvard y en Berlín. James Weldon Johnson calificó *Las almas del pueblo negro* como "una obra que ha tenido un mayor impacto sobre y dentro de la raza negra en Estados Unidos que cualquier otro libro de texto publicado... desde *La cabaña del tío Tom*".[12]

Tal vez fue la influencia de Du Bois y el hecho de que por entonces estaba viviendo en Nueva York, pero después de dos años en Kansas, McKay, con la ayuda de algunos miles de dólares de Jekyll, abandonó Kansas y se trasladó a Harlem, donde comenzó una malograda carrera de restaurador en el negocio gastronómico. Además de iniciar un restaurant en Nueva York, McKay también se casó con una novia jamaiquina llamada Eulalie Imelda Lewars en Jersey City, Nueva Jersey, el 30 de julio de 1914. McKay tenía entonces veintitrés años y su restaurante estaba en Brooklyn, pero la fascinación que Nueva York le provocaba provenía predominantemente de Harlem. Como muchos negros que llegaron allí desde los pueblos y granjas del Sur, McKay se descubrió embriagado por la atmósfera de la gran ciudad, libre de toda restricción moral. Harlem se había convertido en el centro de los esfuerzos artísticos e intelectuales de los negros en Estados Unidos; sin embargo, McKay demostró estar más interesado en los buenos momentos que rodeaban a los emprendimientos culturales. "Vicios de todo tipo",[13] escribe Cooper, florecieron alrededor del restaurante con resultados predecibles. "La gran vida y los malos negocios" pronto se tragaron todo su dinero. El restaurante fracasó. Hay, por supuesto, un gran número de razones por las que los negocios fracasan, muchas de las cuales no implican culpabilidad de parte de los implicados. Que este no fue el caso de McKay está implícito en una carta a James Weldon Johnson del 10 de marzo de 1928, en la que le pedía eliminara la mención del restaurante en las referencias biográficas enviadas por Weldon a Harper & Row: "Hay ciertos detalles al respecto", escribe McKay refiriéndose al restaurante, "que podrían salir a la luz y crear una situación muy embarazosa para mí y para los demás".[14]

Poco después de que el negocio de McKay fracasara, su matrimonio también quebró. Describiendo la situación tal como la veía en 1918, McKay escribió: "Mi esposa se cansó de la vida en Nueva York en seis meses

y regresó a Jamaica"[15] donde dio a luz a su única hija, Rhue Hope McKay.

McKay nunca llegó a ver a la niña. A fines de los años 1940, la hija de McKay estaba matriculada como estudiante en la Universidad de Columbia. McKay planeaba conocerla cuando llegara a la ciudad para dar una charla en honor a James Weldon Johnson. Pero murió sin poder cumplir ninguno de los dos objetivos. Su hija nunca lo vio con vida, aunque sí asistió a su funeral.

Una vez que su familia lo abandonó, McKay se refería a la moral como "la ley del hombre blanco". "Espiritualmente", escribió McKay de sí mismo en su relato autobiográfico "*Truant*" [Ausente sin aviso], "estaba sujeto a otra ley. Otros dioses de extraña gloria barbárica reclamaban su lealtad y no el sombrío caballero de levita que imponía la Ley Moral de la tierra".[16] Hay que recordar que la única razón por la que McKay estaba en los Estados Unidos y en posición de casarse y abrir un comercio fue gracias a la generosidad financiera de un benefactor blanco. Más allá de eso, este hombre blanco, que muy probablemente era homosexual y seguramente un librepensador, no era representativo del cristianismo que McKay se empeñaba en rechazar como la ley del hombre blanco. Su padre, por el contrario, un acérrimo seguidor de la ley moral cristiana, no era blanco. ¿Por qué, entonces, este arrastre gratuito de la raza en un caso bastante claro de negligencia sexual? Tal vez porque McKay estaba decidido a explotar la situación racial en su propio beneficio y a encubrir su propia conducta sexual. Por cierto, "en el corazón del propio dilema conyugal de McKay", Cooper escribe,

> estaba su homosexualidad. Nueva York, con su gran concentración de población y su anonimato, toleraba la existencia de una gran comunidad homosexual, aunque oficialmente reprimida, cuyos miembros encontraban ocasión de salidas regulares, si bien ilícitas, para el ejercicio de sus gustos sexuales y sociales. McKay disfrutaba de este aspecto casi clandestino de la vida neoyorquina, y tras la disolución de su matrimonio, llevó una vida amorosa que incluía parejas de ambos sexos.[17]

El término "ley del hombre blanco" señala el comienzo del uso que McKay hace de la situación racial como exculpación de su desordenada conducta sexual. A medida que su reprochable comportamiento sexual se intensificó, también lo hizo la preocupación de McKay por la raza como una forma de la *culpa* que su mala conducta le generaba. En cierto sentido, McKay necesitaba la situación racial en los Estados Unidos para *justificar* su rebelión contra la ley moral. Sin la situación racial, se habría enfrentado a la moral que había aprendido de su padre, que ciertamente era cristiana, y probablemente exagerada y dura, pero en ningún senti-

do "blanca". Desembarcar en un país "blanco" con un proletariado negro grande y económicamente explotado, proporcionó a McKay exactamente el conjunto de personajes que necesitaba para justificar su propia ruptura con la religión de su familia.

Durante el período inicial de la rebelión de McKay, estalló la Primera Guerra Mundial y, como resultado de la escasez de mano de obra en los Estados Unidos, un enorme número de negros del Sur fue trasladado a las industrias de armamentos en auge en el Norte. En 1917, McKay encontró un trabajo como camarero en el vagón-restaurante del ferrocarril de Pensilvania. Su trabajo le permitió pasar los dos años siguientes visitando a los negros desarraigados del Sur, que descubrían las nuevas libertades y la prosperidad en los barrios del Cinturón Negro de las principales ciudades del noreste industrial. La Primera Guerra Mundial proporcionó, en palabras de E. Franklin Frazier, "una tercera crisis terrible en las ciudades del Norte, tan grave como las que acontecieron durante la vigencia de la esclavitud y el período de la Reconstrucción".* El desarraigo del Período de la Reconstrucción, cuando los esclavos fueron liberados, a menudo sólo para que vagaran de un campo de trementina a otro, con las correspondientes consecuencias desastrosas para la familia negra, se repitió a una escala aún mayor cuando las industrias de la guerra atrajeron a los negros a los guetos del Norte. McKay pudo ser testigo personal de esa tragedia. Poco a poco, comenzó a definir su identidad en los términos que le proponía la situación racial en los Estados Unidos. McKay, cuyo padre fue el presbiteriano estricto y su hermano el librepensador que quería superar a los cristianos en moralidad, comenzó a verse a sí mismo como personalidad dividida. En los términos propuestos en su novela *Home to Harlem*, era simultáneamente Ray, el intelectual negro de Haití, quien intenta escribir poesía mientras comparte su *Weltschmerz* racial** con cualquiera que lo escuche, y Jake, el negro alegre y sexualmente liberado. Aquí, como después, por ejemplo, durante el alboroto político sobre el *Informe Moynihan* en los años 1960, la raza se convirtió en una palabra clave para un problema esencialmente sexual.

Quizá porque McKay estaba tan influenciado por los escritos racialmente contaminados de los darwinistas sociales, Ray, su sustituto intelectual negro en *Home to Harlem*, tiende a ver la cultura en términos raciales. Ray es un inadaptado porque es un negro con una educación "blanca". "El

---

* Intento de transformación de los 11 estados exconfederados entre 1865 y 1877, por parte del Congreso de los EE.UU. luego de la guerra civil.

** Depresión, apatía, tristeza.

hecho es que Jake", reflexiona Ray, "no sé qué voy a hacer con mi pequeña educación. A veces me pregunto si podría deshacerme de ella e ir a perderme en alguna cultura salvaje en las selvas de África. Soy un inadaptado".[18] La civilización, en otras palabras, es posesión de la raza blanca, y los negros son naturalmente irresponsables cuando se trata de sexo. Ray llega a la idea cuando medita sobre las perspectivas de tener una familia con su esposa Agatha. "Pronto se convertiría en uno de los cerdos satisfechos en la pocilga de Harlem, listo para criar cerditos negros", escribe dando una visión de la procreación que es esencialmente homosexual en su repugnancia frente a la capacidad de procreación de las mujeres y a la misma progenie. Y agrega, "si hubiera podido sentir las cosas como Jake, qué diferente habría sido su vida. ¡Sólo remangarse por un corto tiempo y ser irresponsable! Pero él y Agatha eran esclavos de la tradición civilizada".[19]

La envidia de Ray hacia Jake sólo podía provenir de un intelectual con problemas sexuales. Jake, según este esquema, es un verdadero negro porque es sexualmente irresponsable. Ray, en cambio, está apartado del genio de la raza negra porque piensa demasiado. En su empeño por vincular raza y sexo, McKay se acerca peligrosamente a los puntos de vista propugnados por el Ku Klux Klan* de su época, hecho que no pasó inadvertido por los críticos de entonces. "Comparte con sus hermanos del Klan", señaló uno de sus críticos, "una peligrosa propensión a generalizar, sólo que él invierte los valores. Para él, el negro es superior en todo lo que parece importante: la capacidad de sentir y disfrutar, de ser generoso y expresivo, de ser cálido e irresponsable, de vivir sin vergüenza y sin represión interior... ¿Son los negros... los hijos desinhibidos de la alegría que Claude McKay cree?".[20]

Hay algunas pruebas de que no lo eran. "Ray", por ejemplo, "sentía más profundo y su visión era más amplia y no podía conformarse con las cosas simples que satisfacían a Jake".[21] Sin embargo, nunca parece ser capaz de actuar en esos momentos de perspicacia. La parálisis intelectual de Ray no es difícil de entender. Su objetivo intelectual parece ser la extinción del pensamiento; le gustaría ser como percibe que es Jake: instintivo, sexualmente irresponsable, libre de culpa y de las inhibiciones "blancas". Si las personas con las que fantasea son realmente así es otra cuestión. A los efectos de la novela, Jake es definido como tal, y eso es todo. Ray, como McKay, aspira a ser poeta. Aspira a tener un cierto dominio de la

* Fraternidad exclusiva para hombres blancos anglosajones y cristianos protestantes -WASP- fundada en 1865 tras la Guerra de Secesión por seis veteranos del Ejército Confederado y caracterizada inicialmente por su vehemente oposición a la integración social e igualitaria de los recientemente liberados esclavos negros.

situación. Y disfruta que Jake lo admire por sus logros. Cuando Ray decide dejar Harlem y trabajar como marinero, Jake, quien había estado en Europa durante la guerra, se pone filosófico sobre el efecto de los viajes y concluye: "cuando llegas a la costa es la misma vida". Ray admite que puede tener razón, y no puede resistirse a decir que "Goethe dijo lo mismo en *Werther*". No hace falta decir que Jake no ha leído a Goethe, pero la cita le impresiona de todos modos". "Ojalá yo fuera instruido", opina. Pero todo lo que Ray puede decir es, "¡Cristo! ¿Para qué?".[22]

En un sentido, la pregunta de Ray es legítima; en otro, no. El tipo de racionalismo que McKay veía como vida intelectual era en muchos sentidos tan desarraigado como el intelectual negro que vilipendiaría en su obra posterior, *Banjo*. Además de los desafíos habituales del darwinismo social a las creencias de fines del siglo XIX el mentor de McKay, Jekyll, lo introdujo en las primeras justificaciones modernas de la homosexualidad. En un artículo publicado en *Pearson's* en 1918, McKay hizo una lista de los autores famosos que discutió con Jekyll: Oscar Wilde, Edward Carpenter y Walt Whitman. Carpenter publicó un opúsculo pro homosexual en 1894 titulado *Homogenic Love and Its Place in a Free Society*. "Para aquellos que en 1918 fueron poseídos por el amor y no se atrevieron a pronunciar su nombre", concluye Cooper, el encadenamiento de Wilde, Carpenter y Whitman no habría dejado ninguna duda sobre el mensaje de McKay. Estaba ahí, por así decirlo, escrito entre líneas".[23]

Por eso, cuando Ray clama: "Cuanto más aprendo, menos entiendo y amo la vida. Todo el aprendizaje de este mundo no puede responder a esta pequeña pregunta: ¿para qué vivimos?", no es difícil comprenderlo. La tradición intelectual en la que fue educado era defectuosa e incapaz de responder a estas preguntas. Era en su raíz la racionalización* del deseo y, por lo tanto, incapaz de llevar a Ray más allá de los mismos. No obstante, la imagen de un muchacho alegre y libre de culpa es una imagen que McKay iba a tener que admirar desde lejos. Como él no podía serlo, naturalmente, sólo podía aproximarse a ese tipo de ideal por medios intelectuales, pero, cuanto más se replegaba sobre el intelecto, más se alejaba de una meta que significaba la extinción del intelecto en general y de la conciencia en particular. Ray estaba en una situación sin salida, y deja la escena con todas las cuestiones importantes sin resolver.

En cambio, McKay resuelve la cuestión simbólicamente. Jake se encuentra con la prostituta que había perdido durante las primeras páginas

* Este término debe entenderse en el sentido de un intento de explicar o justificar conductas, actitudes, inclinaciones, etc. con razones lógicas aun cuando no lo sean.

de la novela, y juntos caminan por la calle 113, "pasando por la sólida masa grisácea de la iglesia presbiteriana de los blancos".[24] La iglesia está construida en el centro de la ciudad, como un baluarte contra la "invasión negra" de Harlem. Por cierto, la invasión puede interpretarse de dos maneras. En primer lugar, está el barrio blanco –la calle "Block Beautiful"–*, que está amenazado por los negros que ya se han apoderado del Harlem, hasta hace poco sólo blanco, y que ahora amenazan con trasladarse al sur. Pero McKay va más allá de esta imagen a fin de describir la invasión negra en términos morales también. La invasión implica la inmoralidad sexual "negra" que abruma al macilento presbiterianismo blanco, y la vanguardia representada por Jake y Felice, cuyo amor primitivo es una amenaza para el establishment "blanco": "Desesperado, asustado, con el rostro pálido, la antigua respetabilidad sepulcral se sostuvo. Y dándoles [a los blancos] coraje moral, la iglesia presbiteriana fruncía el ceño en la esquina como una fortaleza contra la invasión".[25]

Jake y Felice son la avanzada de una invasión de negros liberados sexualmente que van a provocar una revolución de valores y la desaparición de la cultura protestante: "Pero grupos de pretendientes negros y sus novias que ríen y se manifiestan con bullicio, han empezado a usar la manzana para su paseo vespertino. Ese era el límite: la profanación de aquella atmósfera por parte del amor negro a la sombra misma de la gris y adusta iglesia protestante. La antigua respetabilidad se preparaba para huir".[26]

Por cierto, McKay tenía razón. La "Antigua Respetabilidad", representada por las iglesias protestantes, se preparaba para huir de varias maneras. Por empezar, estaban a punto de abandonar la enseñanza moral cristiana tradicional sobre la sexualidad en general y sobre la anticoncepción en particular, y, en un sentido casi literal, los miembros de sus congregaciones se preparaban para una huida a los suburbios, que se intensificaría en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Con el tiempo, las relaciones raciales reemplazarían a la moral sexual como tema de interés primordial para las iglesias protestantes tradicionales, causando una gran desestabilización del orden social en los Estados Unidos, uno de cuyos principales agentes fue "el Negro". Lenin estaba en lo cierto al señalar al "Negro" como foco principal de la actividad revolucionaria en los Estados Unidos. Y la izquierda siguió esa consigna de manera inequívoca a lo largo del siglo. La revolución que los comunistas buscaban habría sido imposible sin la colaboración de los Negros o sin "el Negro" como primera ola en el asalto a la "antigua respetabilidad". Si la iglesia podía ser retratada

* Atractiva zona residencial en Manhattan.

como "blanca", entonces podía ser fácilmente desacreditada. Y las iglesias protestantes, nacidas como iglesias nacionales después de su ruptura con Roma, eran particularmente vulnerables en ese sentido. Muchos blancos de origen protestante –gente como Max Eastman– ya no creían en la religión de sus padres (estaban en la ciudad de Nueva York por esa misma razón) y buscaban una salida elegante. "El Negro", que había sufrido la injusticia a manos de la cultura blanca protestante, no sólo proporcionaba una forma de expiar los pecados del pasado, sino también una vía de justificación de los pecados futuros en el ámbito sexual.

No sorprende que McKay haya elegido una iglesia presbiteriana como emblema de la "Antigua Respetabilidad". Su padre era presbiteriano, y la rebelión de McKay contra el presbiterianismo también lo era contra el orden moral que su padre representaba en su vida. Para justificar su rechazo de la responsabilidad familiar cuando se mudó a Harlem y abandonó a su esposa y dejó que su restaurante se malograra, McKay tuvo que pintar necesariamente de "blanco" a la iglesia como una forma de socavar su autoridad. El padre de McKay difícilmente habría aprobado lo que su hijo Claude estaba haciendo, y Claude no tenía forma de responder a las acusaciones de negligencia moral en sus propios términos. Él era, en efecto, culpable de los cargos que se le imputaban. En lugar de declararse culpable, McKay impugnó las normas del juicio. Si se podía demostrar que el presbiterianismo era una organización "blanca", corrupta y racista, entonces el reproche implícito de su padre contra los fracasos de McKay en el ámbito familiar –su fracaso matrimonial y empresarial– perdería su fuerza. McKay sabía que los valores que atacaba no eran específicamente "blancos", ya que eran los valores de su padre. Sin embargo, él simplemente no estaba en posición de defender la liberación sexual, que en su caso significaba la homosexualidad, abiertamente. Jugar la carta de la raza le permitió a McKay satisfacer sus apetitos homosexuales y, al mismo tiempo, encubrir esa conducta con los ropajes moralmente exculpatorios de la injusticia racial. La carta de la raza acusó de injusticia a los guardianes del orden moral sexual y, como resultado, los puso a la defensiva. Si los blancos están equivocados, argumentaba la conciencia cargada de McKay, entonces los negros tenían razón. La injusticia racial se convirtió entonces en la acusación que allanó el camino para el derrocamiento de la moral sexual. En poco tiempo, otros seguirían el ejemplo de los personajes de las novelas de McKay.

McKay concluye *Home to Harlem* con Jake y la joven Felice huyendo de Nueva York a Chicago, si no exactamente listos para casarse, al menos listos para enfrentar la vida juntos. Al final de la novela, Ray ya ha dejado

Nueva York y a su esposa Agatha para ser el camarero de un carguero transatlántico. Abandonar el hogar se había convertido en una convención literaria en la literatura estadounidense, una forma de dar una resolución dramática a cuestiones que quedaban esencialmente sin resolver.

Huck Finn partió hacia los *territorios;** Rip Van Winkle salió de su casa y se dirigió a las montañas cuando el estrés doméstico fue más de lo que podía soportar. Era una convención literaria que se adaptaba bien a las necesidades de McKay. La vida imitaba al arte. Después de escabullirse de los lazos del matrimonio y de su comercio, McKay se preparaba para imitar a sus propios personajes.

La repentina aparición de su esposa cristalizó los planes que McKay había mantenido en suspenso durante mucho tiempo. Ahora él también se marcharía por los territorios. Sin embargo, para un joven de vida holgada e inclinaciones socialistas, "los territorios" en 1922 estaban en la dirección exactamente opuesta: hacia el este y no hacia el oeste. McKay decidió emprender una de las más venerables peregrinaciones intelectuales de este siglo. Decidió ir a Moscú, para ser testigo de primera mano de la implementación de la Revolución Bolchevique. En su autobiografía, McKay deja claro que su atracción por la Revolución Bolchevique tenía claramente raíces domésticas. Escapaba de su esposa recién regresada y de la perspectiva de tener que mantenerla a ella y a su hijo, y escapaba también de la ronda de disipación sexual que precipitó el alejamiento de su esposa en primer lugar. "Toda mi planificación se vio alterada", escribió sobre el trastorno que la inesperada aparición de su esposa introdujo en su "súbitamente desvanecida presunción de ser poeta":

> Me había casado cuando creía que una sociedad doméstica era posible para mi existencia. Pero me había alejado mucho, hasta convertirme en un vagabundo por naturaleza y no domesticado en la sangre. Había consecuencias del momento que no podía afrontar. Deseaba ser libre, sin trabas ni obligaciones y me sentí impulsado a volver a partir. ¿A dónde? Rusia era la señal. Una gran agitación y un gran experimento. ¿Qué podría entender allí? ¿Qué podría aprender para mi vida, para mi trabajo? Ir y ver, fue la orden. Escapar del pozo del sexo y la pobreza, de la muerte doméstica, del callejón sin salida de la autocompasión, de la caliente fascinación sincopada de Harlem, del gueto sofocante de la conciencia del color. Ir, mejor que quedarse quieto, seguir adelante.[27]

McKay no estaba solo en este sentimiento. De hecho, los detalles de su vida describen una trayectoria que era compartida por la mayoría de

* Extensiones no exploradas o civilizadas al oeste de los EE.UU. que darían a Huck Finn la oportunidad de descubrirse y "hacerse a sí mismo".

los radicales de la época. En todos los detalles esenciales, la raza era irrelevante. La raza se utilizaba como pretexto para atacar la moral cristiana y la cultura protestante que la encarnaba. La vida de McKay fue en muchos aspectos idéntica a la del escritor blanco del *Renacimiento de Harlem* Carl Van Vechten,* autor de *El cielo de los negros.* Al igual que Van Vechten, McKay procedía de una familia rural protestante de clase media. Al igual que Van Vechten, McKay se casó con la novia local de su temprana juventud Al igual que Van Vechten, McKay abandonó a su esposa poco después de llegar a Nueva York, y comenzó una carrera como proveedor literario de las tendencias modernas. Tanto McKay como Van Vechten eran bisexuales y primero dieron rienda suelta a sus impulsos homosexuales cuando se aclimataron a la vida más libre que se promovía cada vez más abiertamente en la ciudad de Nueva York. Tanto McKay como Van Vechten se sintieron atraídos por la modernidad como justificación de su abandono doméstico. McKay se sintió atraído por el socialismo y luego por el comunismo, Van Vechten hacia formas más literarias de la decadencia, incluyendo la música de Schoenberg y Stravinsky. Van Vechten también se convirtió en el albacea literario de la herencia de Gertrude Stein. Como Van Vechten, quien era blanco, McKay, el jamaiquino negro, se sintió atraído por la raza como justificación ideológica de la licencia sexual. Van Vechten escribió *Nigger Heaven* [El paraíso de los negros], su contribución a la desestabilización de las costumbres cristianas inspirada en la raza, en 1926. McKay hizo lo propio dos años más tarde con la publicación de *Home to Harlem*, que la prensa negra en general condenó como un *Nigger Heaven* negro. Tanto Van Vechten como McKay se sintieron atraídos por los radicales de Greenwich Village de la llamada Rebelión Inocente de 1912-1916: Emma Goldman, Margaret Sanger, Eugene O'Neill, John Reed, Mabel Dodge. Un buen número de esta gente, incluido Claude McKay, fueron absorbidos por el comunismo después de la Revolución Bolchevique de 1917.

Fue esta alianza inicial entre los negros de Harlem y los radicalizados de Greenwich Village la que dio lugar al "Renacimiento" de Harlem. De hecho, la reunión fundacional de esta alianza tuvo lugar en la fiesta de despedida de McKay en septiembre de 1922, cuando partió a Rusia. *The Liberator*** colaboró con "una lista selecta de personas conectadas con la NAACP"**** para recaudar suficiente dinero para enviar a McKay al Cuar-

* 1880-1964, escritor y fotógrafo homosexual estadounidense.

** Órgano mensual del Partido Comunista de los EE.UU. editado por Max Eastman y su hermana Crystal.

***Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color fundada en 1909 por un grupo

to Congreso de la Tercera Internacional Comunista que se celebraría en Moscú en noviembre de ese año. "A menudo hablamos de aquella fiesta del '22", escribió James Weldon Johnson a McKay años después,

> ¿Sabes que fue la primera reunión de literatos negros y blancos en un plano puramente social? Tales fiestas ahora son comunes en Nueva York, pero dudo que alguna haya sido más representativa. ¿Recuerdas que estaban presentes Heywood Broun, Ruth Hale, E. P. Adams, John Farar, Carl Van Doren, Freda Kirchwey, Peggy Tucker, Roy Nash –y por nuestra parte tú, Dubois, [sic] Walter White, Jessie Fauset, Arthur Schomburg, J. Rosamond Johnson?– creo que aquella fiesta comenzó algo.[28]

Lo que comenzó, por supuesto, fue la alianza de la izquierda y los negros que se materializó, después de una temporada en manos del Partido Comunista, en el movimiento de los derechos civiles de los años 1950 y 1960, seguida de la revolución cultural y sexual que se extendió por las instituciones de los EE.UU. en los años 1960 y 1970. La fiesta de despedida de McKay "comenzó algo", para usar el término de James Weldon Johnson: Se produjo la reingeniería –basada en la raza– del orden social constituido conforme a la lectura protestante de la tradición moral de Occidente. Sin embargo, lo que hizo posible la fiesta fue la relación de McKay con Max Eastman, entonces el apuesto editor de la revista radical de izquierdas, *The Liberator* y, en palabras de McKay, "un icono para las mujeres radicalizdas".[29]

En 1919, mientras trabajaba en los vagones-restaurante del ferrocarril de Pensilvania, escribiendo poesía cuando su agitada agenda se lo permitía, y al mismo tiempo se empapaba de la vida de los nuevos guetos negros del noreste urbano, McKay conoció a Eastman a través de su hermana Crystal, quien en 1919 coeditaba con él la revista *The Liberator*. Tras publicar uno de sus poemas, Crystal invitó a McKay a las oficinas de *The Liberator* para que hablara de su trabajo con ella. Crystal, al igual que su hermano, era feminista y socialista; era, además una de las cofundadoras de la ACLU (*American Civil Liberties Union*, 1920). McKay la describió como "la mujer blanca más hermosa que jamás conocí".[30] (Siempre dispuesto a expresar sus opiniones sobre la belleza relativa de las mujeres blancas, McKay escribió a Eastman en 1937, dándole su opinión sobre la esposa de Lenin: "Nunca podrá caber ninguna duda sobre la fealdad de Krupskaya. Era la mujer rusa más horriblemente fea que jamás vi y me dio la impresión de un caimán medio dormido"). Cuando McKay conoció a los Eastman se introdujo en el corazón del radicalismo estadounidense,

interracial con amplio predominio de judíos.

tal como lo proponía *The Masses*, la revista que Eastman editaba cuando conoció a McKay. Eastman, enumeró sus principios fundamentales como "la lucha por la igualdad racial y los derechos de la mujer, por relaciones sexuales inteligentes, sobre todo (y por debajo de todo), el control de la natalidad y de la población".[31]

Eastman no estaba convencido de que el milenio socialista fuera a llegar de la manera que sus más fervientes devotos esperaban, pero estaba de acuerdo con sus objetivos, y Claude McKay estaba impresionado con Max Eastman. Eastman tenía treinta y seis años en el momento en que se conocieron y era una de las figuras más atractivas de su generación. Su aspecto alto y delgado a la manera norteamericana, y su pelo prematuramente blanco pero abundante le aseguraban un flujo constante de admiradoras. Eastman, según su propio testimonio, no era reacio a aprovecharse de sus escarceos. Durante el otoño e invierno de 1921, cuando Eastman estaba de vuelta de su romance con la estrella de cine Florence Deshon, mantuvo relaciones con otras tres mujeres. "Fue entonces, creo", escribió, "en el retroceso de mi amor demasiado ambicioso, que empecé a adquirir la legendaria reputación de una especie de galanteador a lo Byron, un Don Juan o Casanova, que me ha perseguido durante mucho tiempo y que me ha impedido en cierto modo ser un verdadero amante".[32]

Claude McKay, cuyas aspiraciones a la fama literaria y a la liberación sexual eran análogas a las de Eastman, no podía dejar de estar impresionado por la versión más veterana y exitosa de lo que él mismo quería ser. En el verano siguiente a su primer encuentro, McKay escribió a Eastman para decirle: "Me encanta tu vida –más que tu poesía, más que tu personalidad. Esta es mi actitud hacia todos los artistas. Puede que no sea saludable, pero la vida me fascina en sus pasiones".[33] McKay estaba a punto de embarcarse en otra de sus relaciones de mentor con otro hombre blanco mayor. Como Jekyll, Eastman le proporcionaría una especie de orientación paternal y asistencia financiera, así como ayuda en la edición de su poesía, durante el resto de la vida de McKay. A diferencia de su relación con Jekyll, no hubo ningún indicio de contacto homosexual. Tal como en el caso de la relación con el racionalista homosexual Jekyll, McKay progresó constantemente en su ideología de la negritud bajo la tutela de figuras paternas radicales blancas. Su poema más famoso, "Si debemos morir", que llegó a inspirar a generaciones de negros, fue publicado en el número de julio de 1919 de *The Liberator* bajo la dirección de Eastman. Más de sesenta años más tarde, el poema se encontró entre los escritos que inspiraron a los reclusos negros que tomaron la prisión estatal de Attica, en el norte del estado de Nueva York. La revista *Time* describió una de las siete piezas que McKay

escribió para *The Liberator* de julio de 1919 como "el poema de un preso desconocido, crudo pero conmovedor en su estilo presuntamente heroico, titulado "Si debemos morir".[34]

Al igual que McKay y Van Vechten, Eastman se casó con una novia de la infancia y la llevó a la ciudad de Nueva York. Allí, conversaciones del tipo que describió en las reuniones editoriales de *The Masses* se concertaron con lo que se suele denominar concupiscencia, destruyendo su matrimonio. Con la Revolución de Octubre en Rusia, Eastman y McKay vieron una revolución mundial que parecía destinada a implementar sus propias creencias en la liberación sexual. Ninguno de los dos pudo resistir la tentación de viajar hasta allí y experimentar la revolución de primera mano, tal como Mary Wollstonecraft y los radicales ingleses habían hecho 130 años antes cuando visitaron París.

> "Intenté", escribió Eastman sobre la época anterior a su renacimiento como revolucionario sexual, hacer una declaración de independencia temperamental, afirmando mi derecho a ser el poeta volátil e inconstante que soy. Fue el comienzo de una guerra que las fuerzas guerrilleras de carácter, dispersas, desarrapadas y mal armadas al mando de tal poeta, no podían ganar nunca. Con la moral tradicional de ella y mi ancestral carga de virtud para respaldarla, Ida surcó a través de mis voliciones antojadizas y de mis frágiles defensas teóricas como un tanque de batalla.[35]

Sin embargo, en la Unión Soviética, "la nueva tierra de la libertad", las tablas morales se invirtieron. Ahora la carga de la prueba recaía en la mujer que quería reafirmar valores tradicionales como la monogamia, la fidelidad y el cuidado de la descendencia. La moral sexual había sido relativizada como perteneciente a una clase y, por tanto, desacreditada como parte del programa comunista para abolir todas las distinciones de clase. Eastman se dio cuenta inmediatamente de la conexión. Y más allá de eso, notó el impulso de universalización implícito en ella. Si la abolición de las "restricciones a la libertad de elección en las relaciones sexuales" en un país podía tener este saludable efecto sobre su conciencia perturbada, ¡piénsese en el paraíso que se produciría si esa revolución pudiera extenderse por todo el orbe! Eso significaría un mundo en el que ninguna esposa podría infligir culpa a un marido descarriado. Esta promesa de legitimidad moral fue suficiente para convertir la causa del bolchevismo en una santa cruzada para los peregrinos con problemas sexuales de todo Occidente, donde el recuerdo del amor infeliz estaba todavía fresco. Todo lo que los trabajadores del mundo tenían que perder eran sus trajes de baño. "En casa", continuó Eastman, "yo había sido un poco aprensivo con este tipo de liberación cuando se la permitían amigos radicales en playas

aisladas", pero Eastman pronto se acostumbró a "esta libertad parecida a la del Jardín del Edén" en la Unión Soviética porque ya contaba con la aprobación del régimen, que aspiraba a llevar este tipo de liberación a todo el mundo.

El paraíso de la liberación sexual sólo era plausible en la medida en que aspiraba a la *universalidad*. Sólo podía calmar la consciencia perturbada de manera efectiva cuando fuera legitimado por el régimen en el poder. En este sentido, ¿qué mejor máquina de la conciencia podía haber que la que decididamente había prohibido a Dios y Su ley en la vida pública y luego continuó en nombre de un elevado propósito moral hasta hacer normativa esta visión en todo el mundo? Un mundo entero sin trajes de baño, sin esposas regañonas y amantes abatidos, ¡un mundo sin culpa! No es de extrañar, entonces, que Eastman y el grupo de revolucionarios sexuales que representaba se convirtieran en masa a la causa del bolchevismo. Era su mejor esperanza.

Al viajar a "la nueva tierra de la libertad", Eastman incluso consiguió el tipo de esposa que quería en los Estados Unidos pero que nunca había podido encontrar. Finalmente se mudó con Eliena Krylenko al apartamento de ella en Moscú y comenzó una relación que "fue lo más parecido a un matrimonio en la Bohemia soviética de aquellos días".[37] Cuando Max le habló de Nina y de los abrazos en el cielo despejado de Yalta, Eliena se entristeció durante un tiempo, pero finalmente lo superó, y le dio permiso a Eastman para tener todas las aventuras que quisiera. Según el relato de Eastman Eliena estaba tan devastada por el suicidio de su padre que hizo "una promesa infantil... de que cuando creciera se casaría con un hombre como su padre y le dejaría amar a todas las mujeres que quisiera".[38] Eastman no iba a discutir con ella en este sentido. Por lo que a él concernía, era un sueño hecho realidad. Y si podía atribuirlo a algún tipo de perversión cuasi freudiana en la relación de Eliena con su padre, tanto mejor. Entonces sus infidelidades podrían ser interpretadas como terapéuticas para ambos. Eastman indica la importancia del régimen en la legitimación de la liberación sexual: "La desestabilización del orden social que el comunismo había provocado, había desestabilizado también la conciencia sexual de todo el mundo, al menos durante un tiempo".[39] Pronto el mundo se enteraría de que a la inversa también la afirmación era cierta.

Capítulo 15

Moscú, 1922

McKay homenajeado en la Unión Soviética: de la "tierra de la libertad" al tormento de la sífilis

Claude McKay observó el mismo relajamiento moral de Eastman cuando este llegó a Moscú. McKay dejó los Estados Unidos a mediados de septiembre de 1922 enganchado como fogonero en un vapor mercante con destino a Inglaterra. Después de una corta estancia en Inglaterra, donde trató de ponerse en contacto con sus amigos radicales del año anterior a fin de conseguir credenciales para el *IV Congreso de la Tercera Internacional*, se trasladó a Berlín. Mientras esperaba las cartas de presentación, visitó cabarets que "parecían expresar lo último en erotomanía", donde "jóvenes de ambos sexos... explotaban metódicamente la colonia nudista en su interior".[1] McKay llegó a Moscú a fines de octubre, una semana antes del comienzo del IV Congreso el 5 de noviembre de 1922, y se entusiasmó con el ambiente festivo de la época. Max Eastman atribuiría más tarde ese estado de ánimo de la población al resurgimiento de la prosperidad, que se dio cuando las empresas privadas recibieron un nuevo impulso con la *Nueva Política Económica* (NEP) de Lenin. El hecho de que McKay fuera negro no hizo sino aumentar su popularidad entre los políticos comunistas, quienes lo favorecieron frente al de piel clara de la delegación comunista oficial de los Estados Unidos y entre la población en general. "Nunca en mi vida", escribió McKay en su autobiografía,

> me sentí más orgulloso de ser un africano, un negro, y no me equivoco. Inolvidable aquella primera ocasión en la que me sentí físicamente elevado. Todavía no había visto hacerlo a nadie, ni sabía que era una costumbre rusa. Las calles de Moscú estaban llenas de multitudes ansiosas antes de que el congreso comenzara. Mientras intentaba atravesar la calle Tverskaya, fui repentinamente rodeado por una multitud, varias veces lanzado al aire, y recogido antes de caer y luego llevado amistosamente sobre sus hombros por espacio de algunos metros. Comenzaron los civiles. Los soldados los imitaron. Y los marineros siguieron a los soldados, lanzándome aún más alto. Desde Moscú a Petrogrado y desde Petrogrado a Moscú fui triunfalmente de sorpresa en sorpresa, extravagantemente agasajado en todos lados. Me llevaban en la cima de una dulce emoción. Yo era para ellos como un icono negro de carne y hueso. La hambruna había terminado, la NEP estaba floreciendo, la gente estaba simplemente feliz. Yo era el primer negro que llegaba a Rusia desde la revolución, y ¡quizás se me consideraba un presagio de buena suerte! Sí, eso era exactamente. Yo era como un icono negro.[2]

McKay también advirtió que su fortuna como escritor aumentaba. Recibía honorarios muy superiores a los pagados a los escritores soviéticos por los artículos, cuentos y poemas que aparecían en *Izvestia.** Más allá de eso, se mantenía en un constante estado de actividad, haciendo apariciones públicas, visitando instalaciones militares soviéticas, y dando discursos. "La fotografía de mi cara negra", relató en su autobiografía,

> estaba por todas partes entre los más altísimos [sic] gobernantes soviéticos, en las calles principales, adornando las paredes de la ciudad. Me sacaron de mi desagradable aposento y me instalaron en uno de los hoteles más confortables y mejor calefaccionados de Moscú. Me informaron: "Puede tomar vino y cualquier cosa que necesite, sin costo alguno para usted". Pero, ¿qué podría querer cuando necesitaba mil bocas y barrigas adicionales para las importunas invitaciones a la fiesta? Dondequiera que quisiera ir, había un coche a mi disposición. Todo lo que quería hacer lo hacía. Y todo lo que me apeteció decir, lo dije. Por primera vez en mi vida, supe lo que era ser un personaje muy privilegiado. ¡Y en la patria del comunismo! ¡Cómo lo disfruté![3]

Aunque en aquel momento no se llamaba así, McKay fue el beneficiario de la versión soviética de la "acción afirmativa".** Entonces, como ahora, había condiciones no especificadas. Él sería promovido por encima de otros escritores a cambio de su apoyo al régimen soviético. A cambio del tratamiento real que recibía en Moscú, se esperaba que McKay criticara a los Estados Unidos en un intento de atraer a los negros a la causa

* Periódico fundado en 1917 en San Petersburgo para difundir las noticias del Soviet local. Se sigue publicando hasta hoy.

** Discriminación positiva. Medidas en favor de minorías discriminadas en el pasado.

del comunismo. Al menos al principio, McKay aceptó complacido. *Los negros en los Estados Unidos* fue la fórmula que McKay eligió para cumplir su parte del trato. "Nuestra época", escribió en aquella obra, "es la era del arte negro". El lema del mundo de las artes es el '*Retorno a lo primitivo*'. Los futuristas y los impresionistas están de acuerdo en invertir todas las cosas en un intento de alcanzar la sabiduría del Negro primitivo".[3] Los bolcheviques compartían el mismo interés, como demostró su promoción de McKay; sin embargo, al poco tiempo McKay empezó a preguntarse, como suelen hacer los beneficiarios de la *acción afirmativa*, si era realmente digno de las atenciones que los comunistas le prodigaban.

Se estaba dando cuenta de que la liberación sexual también tenía sù lado negativo. "En 1922", escribió, "dejé América con una salud perfecta y más completa que el día en que nací".[4] El término "completo" tiene un curioso significado. Es difícil discernir si se trata simplemente de uno de los "jamaiquinismos" de McKay o si está insinuando alguna otra cualidad metafísica, como la integridad, cuando habla de ella. Sea cual fuere la razón de su elección de palabras, McKay continúa haciendo un relato de las vicisitudes de su salud como resultado de su viaje a Rusia. En la primavera de 1923 experimentó "una insensibilidad en su lado izquierdo" y "una vez mi cara se hinchó gradualmente como un enorme suflé de chocolate".[5] Después de que le extrajeran una muela en Petrogrado, describió su estado como "bastante enfermo". Cuando McKay llegó a Alemania durante el verano de 1923, sufría de fiebres intermitentes y dolores de cabeza, una condición que lo afectó durante tres meses. Su estado, sin embargo, no le impidió visitar los mismos cabarets que había frecuentado un año antes, esta vez en compañía de Charles Ashleigh, un comunista homosexual a quien había conocido en Inglaterra. En octubre de 1923, abandonó Berlín para dirigirse a París, donde hizo una "consulta a un especialista francés, que me indicó que me internara en un hospital inmediatamente".[7] McKay nunca nos cuenta el diagnóstico del especialista francés, sólo que, después de estar mejor le dijeron: "Usted es joven, con una constitución maravillosa, y se recuperará si vive tranquila y cuidadosamente, lejos de las tentaciones de las grandes ciudades".[8]

McKay había contraído la sífilis. Aunque nunca lo menciona en su autobiografía, sí lo hace en sus cartas a Alain Locke, editor de *The New Negro,* y a Max Eastman. El biógrafo de McKay expresa cierta perplejidad por la salida de McKay de Moscú en la cima de su fama allí:

> Tenía el éxito político a su alcance en Moscú, pero ello le parecía incompatible y de alguna manera insignificante en comparación con el éxito puramente literario que buscaba. Sus poemas le parecían poco importantes en

relación a la fama que le habían dado. Sentía la necesidad de seguir adelante con su carrera literaria, para probarse a sí mismo.[9]

McKay nunca explica por qué se fue de Rusia, pero sí está claro en sus cartas que se fue de Berlín a París para recibir tratamiento médico. También es razonable suponer que abandonó Rusia por la misma razón. El tratamiento médico de la enfermedad venérea consistía de dosis extremadamente precisas de metales tóxicos como el mercurio y el arsénico. Si la dosis no era exacta, o no servía para frenar la propagación de la enfermedad, o bien resultaba en un caso de envenenamiento o muerte. El periodo de incubación de la sífilis es de nueve a noventa días. Los síntomas secundarios, como las fiebres que experimentó McKay en Berlín en el verano de 1923, pueden aparecer en cualquier momento entre cuatro y seis meses después del contacto inicial. Esto significa que McKay, con toda probabilidad, contrajo la sífilis en la Unión Soviética, mientras era agasajado como un "icono negro" por los comunistas. Con toda probabilidad buscó tratamiento en Rusia también, pero, dado el estado de la medicina cinco años después de la revolución, se le administraron dosis inexactas que le produjeron parálisis parcial e hinchazón de la cara, síntomas del envenenamiento por arsénico y/o mercurio. La habilidad del médico era de suma importancia en estos casos. Sabemos que McKay dejó Berlín para recibir un mejor tratamiento en París. Muy probablemente dejó Moscú, con sus instalaciones médicas mucho más primitivas, por la misma razón.

McKay dejó una prometedora carrera como apologista negro del comunismo, muy probablemente para evitar morir de su enfermedad venérea o ser envenenado por los médicos que allí lo trataban.

McKay nunca menciona la enfermedad en su autobiografía, pero, en efecto, alude a ella y al estado de ánimo que le suscitó, al reimprimir en esa obra un poema que había escrito en aquella época, nos dice, "mientras estaba convaleciente en el hospital". Se titulaba "*La ciudad desolada*" y era, continúa, "en gran medida simbólico: una evocación de la clínica, mi entorno, mi condición y mi estado de ánimo":

Mi espíritu es una ciudad pestilente,
Con la miseria que triunfa en todas partes,
Repleta de esperanzas frustradas y de piedad humana.
Extrañas agonías se alojan allí en silencio:
Sus alcantarillas rezuman desde abajo
Y esparcen su repugnante sustancia por sus calles,
Y bloquean todos los movimientos de sus venas:
Su vida está sellada al amor o a la esperanza o a la piedad,
Mi espíritu es una ciudad pestilente...

Y todas sus muchas fuentes ya no brotan;
Dentro de los tubos condenados [sic] marea y espuma,
Alrededor de los lodos y de la suciedad sedimentada,
Y lloran contra la suave y líquida marga.
Y así los caminos de la ciudad ya no se lavan,
Todo está descuidado y descompuesto por dentro,
Las aguas limpias golpean contra su alta orilla
Con fuerza furiosa, pero no pueden entrar:
Las fuentes sofocadas no pueden brotar,
Espuman y se enfurecen contra la suciedad sedimentada.[10]

La imagen de la enfermedad venérea es obvia en todo el poema, pero McKay parece decidido a negar lo evidente en su autobiografía. Lo significativo aquí no es tanto que omita mencionar su enfermedad venérea o que la admita de una forma oblicua, que revela lo que hemos llamado en otro lugar el *Síndrome de Dimmesdale**.[11] Es significativo el hecho de que dos páginas antes, McKay afirmaba que estaba "en absoluto obsesionado por el sexo". En respuesta a los críticos comunistas que sostenían que *Home to Harlem* era una autobiografía apenas velada, McKay afirmó que

> nunca he querido mentir sobre la vida, tal como los mojigatos negros que predican envueltos en las túnicas prestadas de la hipócrita respetabilidad blanca. Yo no estoy en absoluto obsesionado por el sexo. No soy un imitador de la mojigatería anglosajona en la escritura. No he llegado a ese alto grado de cultura civilizada donde podría tener éxito produciendo una literatura cuidadosamente divorciada de la realidad. Sin embargo, no podría permitirme la autocomplacencia de afirmar que Jake en *Home from Harlem* sea un retrato de mí mismo. Mi maldita educación blanca me ha robado gran parte de la vitalidad primitiva, de la resistencia pura, de la fuerza sencilla e inquebrantable de los Jakes de la Raza Negra.[12]

Uno tiene la impresión de que McKay protesta demasiado. Su poema está lleno de remordimiento por las consecuencias de su vida sexual, así como de nostalgia por una infancia anterior a la sexualidad y la enfermedad:

Hubo un tiempo en que, feliz con los pájaros,
Los niños pequeños aplaudían y reían;
Y entre las nubes los vientos alegres escuchaban sus palabras
Y soplaban por todos los caminos alegres para llevar
La música a través de los perfumados campos de flores.
Oh, dulces eran las voces de los niños en aquellos días,
Antes de la caída de las lluvias pestilentes.[13]

* El pastor que cometió adulterio en *La Letra Escarlata* de N. Hawthorne, y enferma por un sentimiento de culpabilidad. Tema de la tesis doctoral del autor.

McKay puede o no estar "obsesionado por el sexo", dependiendo de cómo definamos el término; sin embargo, su mente está preocupada por "fuentes sofocadas" que "no pueden chorrear" y todas las demás imágenes de la enfermedad venérea. Su afirmación de que "no está obsesionado por el sexo" es tan creíble como su afirmación de que *Home from Harlem* no es autobiográfica. Más allá de eso, está la introducción gratuita de la raza en la cuestión de su vida sexual. Se refiere a "la mojigatería anglosajona en la escritura" y la "hipócrita respetabilidad blanca" y luego se queja de que "mi maldita educación blanca me ha robado la vitalidad primitiva, la resistencia pura, la fuerza sencilla e inquebrantable de los Jakes de la raza negra".

La afirmación de que la raza blanca es de alguna manera mojigata cuando se trata de relaciones sexuales es difícil de entender a la luz de las propias experiencias de McKay. Walter Jekyll, el primer mentor blanco de McKay, con toda probabilidad introdujo a McKay a la actividad homosexual, y si no a la actividad en sí, seguramente a la justificación de la misma. Jekyll fue también uno de los más fervientes mecenas de McKay. Fue gracias a su apoyo financiero que McKay pudo viajar a los Estados Unidos y finalmente se instaló en Harlem.

El segundo mentor importante de McKay, Max Eastman, fue igualmente ardiente en su apoyo a la liberación sexual. McKay recibió la mayor parte de su "maldita educación blanca" de manos de estos dos hombres. Su educación lo llevó directamente a los excesos sexuales por los que contrajo su enfermedad venérea. La sífilis es, por supuesto, precisamente lo que "robó" a McKay la "vitalidad primitiva, la resistencia pura, la simple fuerza inquebrantable" que atribuye a "la raza negra". La ideología racial de McKay, en otras palabras, no es más que una *protesta encubierta* contra la moral sexual de los mentores que adoptó como figura paterna. McKay había seguido el ejemplo de sus mentores blancos y de repente se dio cuenta de que todo lo que consiguió fue una enfermedad venérea que lo debilitó. Su "maldita educación blanca" a manos de Jekyll y de Eastman había "robado" a McKay "la vitalidad primitiva... de la Raza Negra", lo cual en este caso particular es probablemente una referencia a su padre y a su propia infancia.

La frase o significa eso o bien es algo que no tiene sentido, porque la liberación sexual, tal como McKay aprendió en los cabarets de Berlín y en el paraíso de los trabajadores de la Unión Soviética, no era el monopolio de la raza negra. De hecho, la raza en este sentido sólo era algo que adquiría importancia a la luz de su deseo de liberación. McKay, tanto como Lenin y Carl Van Vechten, quería utilizar la raza como una herramienta para *desestabilizar* la moral. McKay casi no necesitaba del concepto de raza para desestabilizar su propia moral, pero era un dispositivo útil para *jus-*

tificar sus desviaciones de la conducta que había aprendido de sus padres cristianos negros de clase media. Si McKay podía demostrar que el comportamiento sexual fluía de la raza, entonces era algo sobre lo cual él no tenía control, y en consecuencia no podía ser considerado culpable por lo que había hecho, comenzando por el abandono de su esposa en la ciudad de Nueva York. Cuanto más profundamente se involucraba McKay en una conducta sexual desordenada, más atractiva se volvía para él la noción de valores sexuales "raciales", debido a la sutil exculpación que comportaban.

Al describir la situación cultural de París en 1923, el escenario de "La Ciudad Desolada" y el lugar donde se recuperaba de una enfermedad venérea y sus tratamientos igualmente nocivos, McKay vuelve a abordar el tema. "El sexo", afirma, unas diez páginas después de haber obsequiado al lector con una descripción de las "fuentes sofocadas" que "no pueden brotar",

> nunca fue un gran problema para mí. De niño jugaba al sexo de forma sana e inofensiva. Cuando tenía diecisiete o dieciocho años me di cuenta de la potencia y también de las extrañas manifestaciones y complicaciones del sexo. Crecí en el amplio país campesino, y aunque hay problemas y extrañezas del sexo también en el campo, no son similares a los de la ciudad. Nunca hice del sexo un problema. Mientras crecía tuve el privilegio de leer una variedad de libros en la biblioteca de mi hermano, y pronto fui intelectualmente consciente de los problemas del sexo. Pero físicamente mis problemas se redujeron al mínimo. Y cuanto más viajaba y crecía en edad y experiencia, los problemas se redujeron.[14]

A continuación, McKay desvía la atención del lector hacia la raza:

> ¿Cuál era entonces mi principal problema psicológico? Era el problema del color. La conciencia del color era lo fundamental de mi inquietud. Y era algo con lo que mis compañeros blancos expatriados podían empatizar, pero no podían entender del todo. Porque ellos no eran negros como yo. Al no ser negros, e incapaces, por tanto, de ver en profundidad la negritud, algunos incluso pensaban que yo habría preferido ser blanco como ellos. No podían imaginar que yo no tenía ningún deseo de cambiar mi problema negro por su problema blanco. A pesar de su conocimiento y sofisticación, no podían entender el orgullo instintivo, animal y puramente físico de un negro decidido a ser él mismo y a la vez viviendo una vida simple y civilizada como ellos. Porque su educación en su mundo blanco los había entrenado para ver a una persona de color como un inferior o como un ser exótico.[15]

Una vez más, McKay protesta demasiado, *utilizando la raza como tapadera de la culpa sexual.* El hecho es que sus problemas con el sexo no disminuyeron, como dice, "cuanto más viajé y crecía en edad y experiencia". El hecho evidente, que oculta de su autobiografía al lector, es que ocurrió lo contrario. Contrajo la sífilis como resultado de sus viajes y experiencias, y

esta lo oprimió severamente como se ve en su poema, el cual él mismo incluyó en su biografía como una forma de dejar que el lector lea entre líneas lo esencial de sus propios problemas. Su explicación de la "conciencia del color" como "lo fundamental de mi inquietud" es igualmente poco convincente. Nadie puede negar que el racismo era un problema en la década de 1920, y McKay vivió tanto la segregación en el Sur como el ascenso del nazismo en Alemania. Sin embargo, incluso concediendo todo eso, McKay no fue una víctima del racismo, sino todo lo contrario. Fue promovido por los blancos a lo largo de su carrera, a menudo, como en el caso de la Unión Soviética, simplemente porque era negro. En todo caso, McKay fue beneficiario de un trato preferente y no víctima de la discriminación. Advertido de que no volviera a Alemania debido a que las tropas senegalesas acababan de ser acantonadas en el Ruhr, McKay descubrió que podía entrar a los pubs y cabarets sin restricciones en Berlín. No detectó el más mínimo sentimiento antinegro en Alemania. Lo mismo puede decirse del trato que recibió de los radicales estadounidenses, como Eastman, quien ayudó a McKay financiera y profesionalmente durante toda su vida.

La raza y el sexo están inextricablemente unidos en el pensamiento de McKay. A primera vista, parece que propone nada más que la visión de la raza del Ku Klux Klan con las polaridades invertidas. La civilización "blanca" es mala; la raza "negra", sexualmente liberada, es buena. Sin embargo, la situación es más compleja que eso. Detrás de las bravatas sobre la raza, emerge la desilusión de McKay con la liberación sexual. McKay había seguido el ejemplo de sus mentores blancos en la revolución sexual, y todo lo que consiguió fue el contagio de una enfermedad venérea. Sin embargo, McKay, parece decidido a no afrontar el problema, que es, en el fondo, su propia elección a favor de la irresponsabilidad sexual. En cambio, elige culpar a la civilización "blanca" por sus propias negligencias. En esto, él estaba abriendo un camino que muchos iban a seguir. A medida que los trastornos sexuales pasaban a caracterizar al gueto negro, los líderes negros más se empeñaban en encontrar su causa en el racismo blanco. El afrocentrismo llegó a la escena cultural al mismo tiempo que la *desintegración familiar* en el gueto. La negritud, como el patriotismo, era a menudo el último refugio de un sinvergüenza. Y McKay no fue una excepción a esta regla. Sin embargo, entender la particular dinámica de la raza y el sexo es crucial, y la filosofía de McKay fue en muchos sentidos su *locus classicus.*[*]

[*] Cita clásica, que se aduce como referencia típica y/o autorizada.

En noviembre de 1923, McKay dejó el hospital en París tan curado como se podía, tomando dosis precisas de varios venenos. En diciembre, se ganaba la vida posando desnudo en los estudios de París. McKay describe la situación en su segunda novela, *Banjo*, a través de Ray, el mismo personaje que fue su *Doppelgänger** autobiográfico en *Home to Harlem*. Los estudiantes –Ray le cuenta a Banjo–, el héroe epónimo de la novela, "eran todos feroces modernos". Como consecuencia, se interesaron por Ray como "icono negro" tanto como los comunistas se habían interesado por McKay en Moscú. Entre los "feroces modernos" de París, el negro había llegado a representar la "simplicidad primitiva". Que esta simplicidad primitiva tenía un claro sesgo sexual se hizo evidente en la obra que se convertiría en la pintura moderna fundacional, *Les Demoiselles d'Avignon*** de Picasso, que había sido pintada casi veinte años antes de la sesión de McKay con los estudiantes de arte, pero que sólo recientemente se había hecho accesible al público. Picasso se inspiró en la escultura y las máscaras africanas, pero, de una manera muy apreciada por los europeos blancos que buscaban el modo de deshacerse de su herencia moral, había colocado las máscaras en los cuerpos de las prostitutas. *Les Demoiselles d'Avignon* se llamaba así por el barrio rojo de Barcelona y no por la ciudad francesa que había sido sede del papado; era lógico que ese movimiento sexual por excelencia tuviera su origen en un prostíbulo. Se apropió de África para hacer más interesante el escenario y para dar un barniz de relativismo cultural al *voyeurismo* implícito en el cuadro. África, parecía decir Picasso, era el lugar cercano a la naturaleza, donde la sexualidad extramatrimonial se manifestaba con naturalidad y sin la culpa y los complejos que acompañaban su ejercicio en Europa y Estados Unidos.

Como Ray mismo no desconocía la atracción de lo primitivo, descubrió que podía mejorar su potencial para ganar dinero en París como icono de la negritud si aumentaba su cuerpo negro con las teorías críticas adecuadas. "Algunas de ellas", cuenta Ray en *Banjo*,

> preguntaban si había visto las esculturas de negros africanos. Dije que sí y que me gustaban. Les dije que lo que más me conmovía de la escultura africana era la sensación de perfecto autodominio y de tranquila seguridad que daban. Ellos parecían interesados en lo que yo tenía que decir y hablaron mucho de la simplicidad y el color primitivos y la "forma significativa" desde Cézanne a Picasso. Su salvajismo desnudo estaba entrando rápidamente en lo civilizado.[16]

---

* Doble, sombra fantasmagórica o gemelo malvado, sosías de una persona viva.

** *Las Señoritas de Avignon*, inauguró el período africano protocubista de Pablo Picasso, 1906-1910.

El éxito de McKay con los " feroces modernos" se debió en gran medida no sólo a su color de piel, sino también a su disposición a decirles lo que ellos querían oír, es decir, que África era, en efecto, la depositaria de las virtudes primitivas. Que estas virtudes fueran casi exclusivamente sexuales se deduce de la apropiación que Picasso hizo de la imaginería africana para su interpretación protomoderna de un burdel español.

McKay deja claro que no dejó de comerciar también en este aspecto. "Recibía dinero extra por las citas privadas", relata Ray, "que pagaban mejor que la escuela".[17] El pasaje está salpicado de elipsis, dejando al lector que complete sus propios espacios y sospechas. Además de insinuar que le pagaban por favores sexuales, McKay nos dice sin tapujos que le pagaron por favores intelectuales igualmente dudosos. Se le pagó para representar la noción moderna de la sexualidad primitiva desinhibida, no sólo posando en los estudios parisinos, sino también en Moscú, por parte de los comunistas, y en Nueva York por la industria editorial, que publicó *Home to Harlem*" como una secuela negra de "*Nigger Heaven*". *The New York Times* dijo de *Home to Harlem que era* "la verdad sobre Harlem", que mostraba "los hechos reales de Harlem". Louis Sherwin, del *New York Sun*, vio en la publicación de la novela una expresión de "la pasión de frecuentar a los negros que ha obsesionado a los literatos de esta Villa durante años".[18]

Resulta que la modernidad no era más que una búsqueda intelectual del negro. Para ser verdaderamente negro, McKay tuvo que adoptar la ideología del primitivismo sexual que buscaban los feroces modernos de París. Resultó que Picasso fue un español frecuentador de negros que introdujo el género en Francia y, al hacerlo, inició el movimiento que se conoció como arte moderno. Y McKay fue un negro que no era reacio a ser perseguido –y, para el caso, atrapado, tal como descubrieron los feroces epígonos modernos que imitaban a Picasso en los años 1920. Se pagó a McKay para representar la liberación sexual. Sin embargo, ser un "ícono negro", lo cual significaba, en efecto, ser una especie de prostituto para los blancos modernos, despertó sentimientos encontrados en McKay, sentimientos que se pueden rastrear en toda su ambigüedad en su novela *Banjo*, ambientada en el viejo puerto de Marsella.

Al igual que *Home to Harlem*, *Banjo* está poblada de diversos personajes negros que representan la división de la personalidad de McKay entre el poeta negro intelectual y el negro de clase baja, quien vive simplemente según sus pasiones. Ray, el mismo personaje que representaba el lado intelectual de McKay en *Home to Harlem*, debate con Lincoln Agrippa Daily, alias "Banjo", el paradigmático espíritu intelectual libre del negro en la novela. Además, Jake, una manifestación anterior análoga al "Banjo" de

Home to Harlem, también aparece al final de la novela. Tanto Ray como Jake han abandonado a sus respectivas esposas e hijos para dedicarse a una vida de vagabundos. "Ray había experimentado un decidido cambio desde que dejó los Estados Unidos. Disfrutaba de su papel de negro errante sin vínculos patrióticos ni familiares".[19] Se habían convertido en el tipo de hombres sobre el que el entonces subsecretario Moynihan hablaría cuarenta años después.

Jake le dijo a Ray que había recogido a Felice de nuevo y que habían partido de Harlem a Chicago. Después de dos años allí, habían tenido un hijo. Y entonces decidieron casarse. Pasaron dos años de vida matrimonial, y él ya no podía seguir en Chicago, así que volvió a Harlem. Pero pronto descubrió que no era sólo el cambio de residencia lo que le preocupaba. "Pronto descubrí", dijo, "que no era un negocio divertido para un tipo como el propio viejo Jake ir a trabajar todos los días y volver a casa por la noche a la mismísima almohada".[20] El problema era el deseo sexual básico. "Era", dice Jake a Ray "demasiadas cosas en casa".[21] Jake eventualmente acabó reconciliándose con su mujer, aunque, de haber sido así, no está claro qué hacía en Marsella. Pero Ray puede sentirse identificado porque, al parecer, había experimentado el mismo tipo de sentimientos. "Eres mil veces mejor que yo, Jake. Encontrar una manera de seguir adelante con tu familia y esmerarte. Yo simplemente huyo". En este punto Ray admite que ha abandonado a su mujer y a su hijo y cambia de tema sugiriendo que ambos se tomen otra copa.

Ray es el portavoz de McKay para ordenar sus complicados sentimientos sobre el sexo y la raza. Cuando se trata de la liberación sexual, Ray es un hombre dividido. Por un lado, le gusta la vida relajada que encuentra entre los negros de clase baja. Por otro, no se puede liberar de los reparos de conciencia que surgen de ese tipo de vida. Se siente claramente incómodo cuando tiene que admitir ante Jake que abandonó a su mujer y a su hijo. Ray resuelve el problema sexual, como lo hizo McKay en su autobiografía, proyectándolo en un ámbito racial. "Ray", se nos dice, "odiaba la civilización".[22] Lo que más le molesta a Ray sobre la civilización es, por supuesto, "el libertinaje gastado de la moralidad blanca".

> No creo que nada deteste más que la moral de los cristianos. Es falsa, traicionera, hipócrita. Lo sé, porque yo mismo he sido víctima de ella en tu mundo blanco, y la conclusión que saco es que el mundo necesita deshacerse de las morales falsas y cultivar modales decentes.[23]

En lugar de la "moral blanca", McKay propone "la riqueza de los valores raciales" del tipo que dice encontrar en el África negra:

> No sentía esa confianza en los afroamericanos, quienes, desarraigados desde hacía tiempo, seguían entre fantasmas y pálidas sombras debilitados por un exceso de humildad ante la condescendencia del patronazgo, el negativismo social y el mestizaje. En la universidad en los Estados Unidos y entre la intelectualidad negra, él nunca había experimentado nada del calor simple y natural de un pueblo que cree en sí mismo, como el que él había sentido entre los negros pobres y socialmente atrasados de su isla natal. La intelectualidad de color vivía su vida "para que los vecinos blancos pensaran bien de nosotros", y así poder mudarse a las agradables calles "blancas".[24]

No es difícil comprender la insatisfacción de McKay ante la situación de desarraigo de los negros en los guetos urbanos del noreste industrial de los Estados Unidos. Sin embargo, la alternativa que propone no es nunca tan clara como su condena de lo que rechaza. ¿Qué son exactamente los "valores raciales fundamentales"? Alrededor de la misma época en que McKay escribía, Hitler intentaba extraer una doctrina moral partiendo de la idea de raza. Su fracaso fue más espectacular pero no menos predecible que el de McKay, quien parece estar diciendo que el comportamiento de una persona es deducible de su raza. La credulidad del lector se ve aun más forzada cuando se torna evidente que McKay no ha tenido más contacto personal con el África negra que Pablo Picasso o Carl Van Vechten. En cada caso, se trata de un tipo de proyección más que evidente.

En la ideología de McKay, la raza proporciona una base inadecuada para la moral. Sin embargo, el deseo que pone en marcha el sistema es moral en su causa, y, en este caso, como McKay comparte los vicios sexuales de Van Vechten y (con la excepción de la homosexualidad) de Picasso e Eastman, se siente atraído por África por la misma razón que ellos. En este sentido, el color de su piel no es tan importante como su carácter. McKay convirtió al África en una religión porque la veía como la antítesis de la Europa cristiana. En esto no se diferenciaba de ninguno de los modernos blancos, que estaban interesados en los mismos fines morales (o mejor, inmorales). "Los negros nunca son tan bellos y mágicos como cuando bailan esa magnífica sublimación del primitivo sentimiento sexual africano... esta danza es la clave del ritmo africano de la vida", dice Ray, que está dispuesto a impugnar la moral de todo un continente y una raza para justificar su propio comportamiento sexual.

Por supuesto, McKay poseía en ese momento, como admitiría más tarde, una noción menos que perfecta del cristianismo. Esto es comprensible, ya que la recogió en la zona roja de Marsella. Una representante típica del cristianismo que a McKay desagradaba es la pentecostalista negra estadounidense, hermana Geter, quien anuncia: "Pertenezco a los

Creyentes Bautizados con Fuego Pentecostal y no estoy estudiando ninguna lengua, sino la lengua de la fe. Fui bautizada con fuego en el don de lenguas y cuando entrego este mensaje de Dios... la gente oye lo que digo y simplemente tiene que entenderlo sin importar la lengua que hablen".[25]

La principal preocupación de la hermana Geter es predicar contra la "fohnicación",* y aunque ciertamente hay mucho de eso contra lo cual predicar, su enfoque antiintelectual aleja a Ray. Langston Hughes describió una experiencia similar en su autobiografía, *The Big Sea*. "Mi tía me dijo que cuando te salvabas ves una luz, y algo te sucede por dentro. Y Jesús entra en tu vida... así que me senté tranquilamente en la calurosa y abarrotada iglesia, esperando que Jesús viniera a mí".[26] Al criticar a la hermana Geter, McKay se olvidó de mencionar que él sólo se interesa por un tipo particular de antiintelectualismo, el manifestado por "Banjo", su arquetipo del negro "real", "quien en todos los asuntos actuaba instintivamente". Ray, por su parte, trata de averiguar cómo "podía él llevar el intelecto en ayuda del instinto".

El intelecto al servicio del instinto es, por supuesto, la noción clásica de la vida intelectual invertida. También es la descripción clásica de la ideología y de la racionalización. Si juntamos todos estos elementos, tenemos una idea del tipo de ideología que fue la modernidad y del papel que el negro jugó en su simbolización. Los valores raciales fundamentales de McKay resultan un pretexto para algo que es transracial, es decir, el deseo del moderno de justificar la conducta sexual desordenada.

A lo largo de la mayor parte de su carrera de escritor. McKay se vió atrapado en una dinámica que él comprendía, si acaso, imperfectamente. Afirmando ser víctima del racismo blanco, en realidad fue promovido por una serie de mentores blancos. La sociedad occidental se había convertido en una mezcla de avaricia, extravagancia religiosa e ideologías darwinistas, todo lo cual McKay interpretó como "blanco" y, por tanto, cristiano. Su rebeldía sexual le había hecho hostil a la moral cristiana, pero su atracción por África, inducida por la culpa, lo dejó sin un código de acción viable. ¿Qué eran los "valores raciales fundamentales", de todos modos? McKay no tenía al respecto más idea que Hitler de lo que eso significaba, aparte del rechazo al cristianismo que para ambos comportaba.

Sin embargo, hay una forma en la que el comportamiento de McKay tiene perfecto sentido. Como resultado de su elección de la liberación sexual, principalmente mediante el abandono de su esposa y de su hijo, McKay jugó su suerte a los modernos blancos quienes eran sus padres

* Fornicación. Escrito así para reflejar su habla dialectal rústica.

intelectuales adoptivos. Sin embargo, cuanto más asumía esa *modernidad*, más se alienaba. La modernidad era esencialmente *racionalización* de una conducta sexual desordenada, idea que tomó de Jekyll y de Eastman. Cuanto más vivía la modernidad, más se alienaba y más se decepcionaba de la orientación que le daban sus "padres" putativos blancos. En lugar de romper con ellos, comenzó a guardar rencor contra la raza blanca y contra la educación blanca, por considerar que socavaban su vitalidad de origen. Y, tal como el caso de su enfermedad venérea ha demostrado convincentemente, hay un sentido en el que esto era perfectamente cierto. En relación a lo que había aprendido de Jekyll y de Eastman sobre la *justificación del vicio sexual*, era perfectamente cierto decir que "mi maldita educación blanca me ha robado gran parte de la vitalidad primitiva... de la raza negra". La enfermedad venérea tiene un modo de hacer precisamente eso.

Capítulo 16

Moscú, 1922

(El pragmatismo de) Lenin condena la anarquía feminista de Kollontai

En el otoño de 1922, más o menos al mismo tiempo que Claude McKay era homenajeado como un "ícono negro" en la Unión Soviética, Alexandra Kollontai, la primera mujer en el gobierno revolucionario, en el que asumió el cargo de ministra de Bienestar Social en 1917, se preparaba para dejar Rusia una vez más, en esta ocasión para aceptar un puesto diplomático en Oslo, como embajadora soviética ante Noruega. Tras casi veinte años de exilio en el extranjero bajo el zar, Kollontai se exilió diplomáticamente bajo los comunistas. Teniendo en cuenta lo que le ocurrió a los otros críticos de la política bolchevique, su castigo fue leve en comparación, pero no dejó de ser un castigo. Kollontai acababa de librar una batalla perdida contra Lenin y Trotsky por un reconocimiento de mayor espacio político a los sindicatos, batalla que le valdría el epíteto de "sindicalista" en los círculos marxistas ortodoxos, pero la causa por la que se hizo famosa, y por la que sería vilipendiada aún más, fue el feminismo y la liberación sexual. El nombre de Alexandra Kollontai se convertiría en sinónimo de la liberación sexual que atrajo a gente como Max Eastman y Claude McKay a la Unión Soviética durante los primeros años de la revolución. Entonces, luego de cinco años de caos y penurias sin fin que afectaban a 7 millones de huérfanos, y habían causado 11 millones de muertos, enfermedades venéreas en proporciones epidémicas, y más prostitución que bajo el gobierno del zar, la liberación sexual había adquirido mala

fama. La actitud de la sucesora de Kollontai, al frente del *Zhenodtel*,* Sofia Smidovich, dio un indicio de cambios en el ambiente. "Por qué razón entre nosotros, en el Norte", declaró, haciendo quizás una referencia oblicua a los quince minutos de fama de Claude McKay en el otoño de 1922, "se han desarrollado tales pasiones africanas, supera mi conocimiento".[1]

Kollontai se fue a Oslo a fines de 1922, pensando que allí tendría la oportunidad de escribir, y al principio de su estancia fue así. Infelizmente, la mayor parte de lo que salió de su pluma entre 1922 y 1923 no hizo más que sellar su suerte como promotora de una idea asociada a otro tiempo y a otra clase de personas. La revolución sexual no sólo había pasado de moda, sino que era vista con franca hostilidad por las mujeres a las que supuestamente debía liberar, las que ahora tenían un hijo ilegítimo que cuidar o una enfermedad que curar o un trabajo fabril que cumplir frente a lo cual las tareas domésticas eran una situación idílica. Además, los campesinos recién "liberados" se enfrentaban a la perspectiva de tener que vender una vaca o un caballo o cualquier otra cosa esencial para poder pagar el divorcio. Sofía Smidovich quizá había aprendido acerca de los inconvenientes de la liberación sexual en la dura escuela de la experiencia. En un momento dado, le dijo a un periodista que ella amaba a sus hijos, pero que no los veía mucho porque estaban en una guardería estatal. Más aún, Smidovich, como jefa de *Zhenodtel*, tenía la poco envidiable tarea de ocuparse de las bajas producidas por la revolución sexual, y en 1922 aquello parecía una tarea insuperable.

Kollontai utilizó sus primeros meses en Oslo para ocuparse de la cuestión de la liberación sexual con la que su nombre había quedado asociado en la Unión Soviética. Su evaluación no estuvo exenta de ambivalencia. Allí, escribió "*Un gran amor*" (novela), en la que expresaba su desilusión por el hecho de que la revolución no había cambiado la naturaleza explotadora de las relaciones entre los sexos. Sin embargo, aun reconociendo el dolor que la liberación sexual provocó en su propia vida, Kollontai se pronunció a favor de la misma una vez más e instó a sus camaradas revolucionarios a no volver a la moral del pasado, sino a avanzar hacia el futuro de la revolución. Dado el estado de los asuntos sexuales en la Unión Soviética en aquel momento, el futuro era la única esperanza de Kollontai. Como para contradecir la lección que ya había aprendido al escribir *Un gran amor*, Kollontai escribió una obra futurista ambientada en 1970, titulada *Soon (In 48 Years)* [Pronto. En 48 años] sobre los niños criados en una comuna. Al igual que John B. Watson, quien escribía lo mismo por la

* Departamento de la Mujer del Comité Central del Partido Comunista Soviético.

misma época, Kollontai presumía que la familia estaría extinguida en la década de 1970. Ser marxista significaba tener una fe inquebrantable en el futuro, por muy decepcionantes que hubieran sido las consecuencias inmediatas de la revolución en cuanto al progreso de las relaciones entre los sexos, por lo que su pesimismo en materia sexual se limitaba a la ficción histórica.

En la misma época, Kollontai también publicó *El amor de tres generaciones*, una historia que reflejaba la relación entre la generación de Alexandra, la de su madre liberal y la de la hija, aún más radical, que nunca tuvo. Olga, el personaje de Kollontai, está involucrada en el "amor libre". La madre de Olga está comprometida con el matrimonio monógamo, aunque fuere con dos hombres diferentes en dos momentos distintos de su vida. Encarnando el amor de la tercera generación está Zhenia, la hija de Olga, que tiene una aventura con el amante de Olga y lo justifica en términos marxistas como la extensión lógica de la abolición de la propiedad privada, entonces aplicada al sexo. Luego, Zhenia queda embarazada y aborta, todo ello aparentemente sin el más mínimo remordimiento. En Zhenia vemos a Kollontai fantaseando con la mujer que siempre quiso ser, pero nunca pudo. La fantasía de Zhenia era parte de la confianza marxista de Kollontai en una edad futura en la que el Estado se marchitaría y junto con él la familia y toda la culpa asociada a la cuestión sexual. Zhenia encarna la mujer que la ideología de Kollontai decía que debía ser. Kollontai, siendo conductista en psicología y determinista en economía, imaginó una generación futura que ya no sufría dolor psíquico inducido por la culpa porque no tenía conciencia. Zhenia se haría famosa como representante de "la teoría del vaso de agua", que Kollontai no había ideado pero que, sin embargo, quedó asociada a su nombre, a saber, la noción de que se podía satisfacer el impulso sexual con la misma facilidad con que se saciaba la sed.

En sus escritos de 1922-23, Kollontai se mantuvo fiel a su visión del "Eros alado", que significaba el amor erótico con cualquier número de personas, pero sin sentido de posesión. Sin embargo, cuando sus artículos llegaron a la imprenta en 1923, sus hermanas comunistas empezaban a ver que aquella justificación de la promiscuidad tenía poco que ofrecerles en su beneficio. Las mujeres eran ahora rutinariamente presionadas para gratificar con favores sexuales en el trabajo; el número de prostitutas había alcanzado el mismo nivel que bajo el zarismo, y debido a las leyes liberales de divorcio que Kollontai había redactado y hecho sancionar, las mujeres eran abandonadas sin posibilidad de mantener a sus hijos. "Desilusión" era el legado principal de la revolución sexual, y pronto se convirtió en

ira, y la ira apuntó a Kollontai, al menos en parte a causa del alto perfil que ella había alcanzado en la prensa. Con su prosa elegante y su distinguido modo de vestir, Kollontai era vista como la representante de una época pasada y de una clase odiada, la intelectual bohemia e independiente, que podía escapar a las consecuencias de su promiscuidad, gracias a su riqueza y a sus conexiones familiares. Como si eso fuera poco, Kollontai pasó a predicar ese mismo *evangelio de la promiscuidad* a las mujeres que no podían evitar sus consecuencias. Más allá de esto, Kollontai trató de hacer normativas sus propias malas experiencias, incorporándolas a la *nueva ley matrimonial*, que permitía el divorcio para que, en definitiva, los maridos las abandonaran con impunidad. Si la ley de divorcio de 1917 supuso una liberación, lo hizo en términos que excluyeron los intereses de las mismas mujeres a las que se suponía debía liberar.

La arrogancia de Kollontai ahora parecía inexcusable. Y pronto las mujeres empezaron a decir lo mismo.

El 26 de julio de 1923, Polina Vinogradskaia, una de las antiguas colegas de Kollontai en el *Zhenodtel*, publicó el primero de una serie de ataques contra ella, afirmando que "la Camarada Kollontai . . se ocupa ahora de ejercicios literarios puramente intelectuales sobre el 'Eros alado, el Eros sin alas, etc.'",[2] cuando la mujer media está mucho más preocupada por la alimentación de sus hijos que por la reforma del amor. Kollontai era culpable de "georgesandismo",[3*] lo que significaba, si acaso, que intentaba imponer las fantasías y la culpa que había adquirido mientras llevaba la vida desarraigada del revolucionario, a personas cuya existencia no sólo estaba rodeada de necesidades completamente diferentes, sino que, también, se veían dañadas sin remedio por el aventurerismo sexual que Kollontai predicaba y practicaba.

Durante el verano de 1922 la relación de Kollontai con Dybenko se había deteriorado sin remedio. A sugerencia de ella, él había tomado una amante más joven, pero Kollontai no podía evitar los celos. A principios de ese año había recibido una carta de un joven comunista preguntándole por los detalles de la moral comunista. ¿Había, quería saber, alguna regla firme en materia de conducta sexual? En su respuesta, Kollontai dijo que no había un equivalente comunista de los Diez Mandamientos. La conducta moral era simplemente lo que el colectivo determinaba. "Mientras el integrante leal de un colectivo (nación, clase, partido) dependa del mismo, los mandatos de ese colectivo serán obligatorios para él".[4] Era un

---

* Paródicamente, en referencia a *George Sand*, seudónimo de Amantine Aurore Lucile Dupin de Dudevant, 1804-1876, "emancipada" novelista, periodista y escritora del romanticismo francés.

consejo conmovedor, viniendo de alguien que por entonces discrepaba fuertemente con su "colectivo". A pesar de que todos sus escritos de 1922 y 1923 se publicaron en medios comunistas oficiales, la opinión dominante se volvía contra Kollontai, porque había una reacción en curso contra la libertad sexual inescindiblemente asociada a su nombre. El hecho de que se publicaran tantos artículos en 1922-23 significó el fin de su capacidad de publicación a partir de entonces, y el cese de su influencia como pensadora política y revolucionaria sexual.

Sofía Smidovich, la sucesora de Kollontai al frente del *Zhenodtel* y la dama que quiso proteger a las mujeres rusas de la pasión sexual africana, se ha ganado la reputación de demagoga sexual entre los biógrafos feministas de Kollontai, pero lo que le señalan como sus "prejuicios" parece más bien la versión de la sexualidad del sentido común, a la luz de la devastación que la liberación sexual produjo en las mujeres rusas de la época. En respuesta a Lida, una *komsomolka** de diecinueve años que le había escrito para pedirle consejo en materia sexual, Smidovich dijo que para una mujer el amor "no es una pasión pasajera, sino un proceso extendido en el tiempo de maternidad y crianza".[5] Smidovich continuó diciendo que la idea de un matrimonio sin hijos no valía la pena ser discutida porque eso es muy poco frecuente. Smidovich también rechazó el recurso al aborto en todos los casos salvo cuando la vida de la madre estaba amenazada. En todos los demás casos, el aborto era rechazado como una justificación irresponsable de jóvenes deseosos de librarse de su obligación hacia los hijos que habían engendrado. "Cuanto más escribía Smidovich", se queja críticamente Beatrice Farnsworth, "más evidente es su rechazo a la idea de la libertad sexual femenina... Dibujó patéticos cuadros de salas de espera abortivas donde chicas pálidas y demacradas anhelaban desesperadamente la maternidad. Si los abortos fueran ilegales, los hombres no se sentirían justificados para "obligar" a sus esposas".[6]

La culminación del ataque a Kollontai tuvo lugar en 1925, cuando se exhumó una entrevista que Lenin** había concedido a Klara Zetkin en 1920 y se volvió a publicar. Fue en esta entrevista que Lenin condenó la "teoría del vaso de agua", la cual, por entonces, estaba claramente asociada a los escritos y a la vida de Kollontai. "Usted debe conocer la famosa teoría", dijo Lenin a Zetkin, "de que en la sociedad comunista la satisfacción de los deseos sexuales, del amor, será tan simple e intrascendente como

* Miembro de las juventudes comunistas.

** Vladímir Ilich Uliánov, 1870 1924, político, revolucionario, teórico político, y líder comunista ruso. Principal dirigente de la Revolución de Octubre de 1917.

beber un vaso de agua. Esta teoría del vaso de agua ha vuelto locos, muy locos a nuestros jóvenes. Ha resultado fatal para muchos jóvenes de ambos sexos. Sus partidarios sostienen que es marxista. Pero es completamente no-marxista. Por supuesto, la sed debe ser satisfecha. Sin embargo, ¿el hombre normal, en circunstancias normales, se tumba en una cuneta y bebe de un charco, o de un vaso con el borde grasiento de muchos labios? Más importante aún es el aspecto social. Beber agua es, por supuesto, un asunto individual. Pero en el amor se trata de dos vidas, y surge una tercera, una nueva vida. Es lo que le da su interés social, lo que da lugar a un deber hacia la comunidad".[7]

Lenin concluyó su ataque a la "teoría del vaso de agua" diciendo que, en su opinión, "la actual hipertrofia generalizada en materia sexual no da alegría ni fuerza a la vida, por el contrario, se la quita. En la época de la revolución eso es malo, muy malo".[8]

Las opiniones de Lenin sobre el sexo reflejan su pragmatismo en otras cuestiones políticas. Así como estaba dispuesto a conceder una cierta medida de espíritu empresarial y propiedad privada para sacar al país del caos causado por ocho años de guerra y revolución, Lenin también estaba dispuesto a tolerar una cierta cuota de sentido común sexual por la misma razón. La promiscuidad provocaba el caos, y el caos amenazaba la existencia misma de la revolución. Lenin era, a su manera, el oportunista supremo; sus ideas no se basaban ciertamente en ninguna perspectiva tradicional de la moral. Cuando se le preguntó por su propia visión sobre la moral sexual, Lenin le dijo a Zetkin: "Así que simplemente aprovechamos de las pocas horas de libertad que se nos conceden –no hay nada vinculante, ninguna responsabilidad...– Por supuesto, siempre existe el peligro de contraer alguna enfermedad. Pero ningún hombre te mentirá al respecto, ningún camarada, si le miras directamente a los ojos y le pides la verdad".[9]

Al parecer, los camaradas no se miraban directamente a los ojos cuando hacían preguntas íntimas, porque los índices de enfermedades venéreas se dispararon durante los primeros años de la década de los años 1920 a proporciones epidémicas, y como no había cura en ese momento, eso significaba una gran población de trabajadores más o menos debilitados, incapaces de trabajar, que seguían propagando su enfermedad. La *sífilis* se estaba convirtiendo en una preocupación cultural importante en Europa durante la década de 1920, que tendría un impacto en los acontecimientos políticos. Se perfilaba como una gran amenaza para la nación alemana, por ejemplo, en *Mein Kampf* de Hitler, un libro que apareció en Alemania al mismo tiempo que la reacción a la liberación sexual se desarrollaba en Rusia.

En su entrevista con Zetkin, Lenin había vuelto de la tumba para condenar a Kollontai, y ahora Kollontai no tenía acceso a los órganos del Partido para dar una respuesta. Como si la situación no fuera suficientemente mala, los acontecimientos conspiraron para generar mayor descrédito a las teorías de Kollontai. Kollontai fue culpada de una *ola de violaciones* brutales que azotó el país durante 1925-26, precisamente los años en los que se dio el debate sobre la revolución sexual. En Leningrado una jovencita fue violada en banda por quince estudiantes, quienes luego trataron de justificar su fechoría apelando a la desaparición de la familia y de la moral que se suponía el comunismo iba a producir. Como señal de que los comunistas estaban escandalizados por la aplicación de sus propias teorías, los acusados fueron sometidos al espectáculo de una farsa judicial en el que se los acusó de perpetrar "libertinaje pequeño-burgués" y "caos sexual", finalmente, sentenciando a cinco de ellos a la pena de muerte. En su autobiografía, sobre el juicio, Victor Serge* culpó de las violaciones a "libros como los de Alexandra Kollontai", que "propagaron una teoría del amor libre demasiado simplificada".[10] Incluso los biógrafos que simpatizan con ella tienen que estar de acuerdo. "Aunque ella no lo concediera abiertamente", escribe Clements, "sus escritos fueron, sin embargo, la causa principal de la promiscuidad de los jóvenes en Rusia".[11]

En respuesta a los artículos que Kollontai había publicado en *Komsomolskaya Pravda*** y en la revista jurídica *Tribunal de los Trabajadores*, Smidovich renovó su ataque contra las "nociones mal fundamentadas de la camarada Kollontai"[12] y trató de reorientarlas hacia una moral sexual menos tóxica que la moral de la "nueva mujer" [de Kollontai]. Dado que en realidad los comunistas no podían atacar las teorías de Kollontai en base a los principios de la doctrina de la moral tradicional, eligieron enmarcar la discusión en términos marxistas/materialistas. Emelian Yarloslavksy afirmó que la liberación sexual promovida por Kollontai, alentaba a los trabajadores de la Unión Soviética a "dilapidar su preciosa energía nerviosa y sexual",[13] que podía utilizarse mejor en la construcción de fábricas de cemento y centrales hidroeléctricas. Al igual que Lenin, los comunistas tuvieron que introducir la moral sexual por una puerta trasera; lo que hicieron durante el debate sobre el matrimonio de 1926. Este debate se convirtió en el último intento de Kollontai de defender la revolución se-

* 1890-1947. Socialista, revolucionario, fecundo escritor y activo participante del proceso revolucionario ruso. Crítico del estalinismo, murió en el exilio mexicano.

** Órgano periodístico de la juventud del PCUS.

xual y la última ocasión que se le permitió expresarse abiertamente sobre cuestiones sexuales. Cuando Kollontai regresó a Moscú desde Oslo a fines de diciembre de 1925, el trabajo de su vida pendía de un hilo. El régimen estaba planeando revisar la ley de matrimonio que ella había ayudado a redactar en 1918.

El debate matrimonial de 1926 sacó a la luz el conflicto de intereses en el corazón de la revolución. La revolución fue llevada a cabo por intelectuales bohemios que llevaban una vida disipada basada en la moral bohemia, pero que justificaban diciendo que era en interés de la clase obrera y de los campesinos. Cuando la revolución finalmente tuvo éxito y fueron empujados a una posición de poder, la clase intelectual bohemia inmediatamente impuso su sistema moral a los campesinos y trabajadores cuya existencia económica se vio amenazada por el caos que la liberación sexual provocó en sus vidas, de por sí agobiadas y frágiles. De nuevo, el testimonio de las biógrafas feministas de Kollontai es especialmente revelador: "Desde 1918", escribe Clements,

> se acumulaban las pruebas de que la ley promulgada con bombos y platillos durante los primeros días de la revolución había aumentado las cargas de las mujeres. La propiedad compartida de la sociedad conyugal había sido abolida, permitiendo a los hombres abandonar a sus esposas y llevarse todos los bienes de la familia. La falta de una clara responsabilidad financiera del padre sobre sus hijos, significaba que podía abandonarlos, y la esposa sólo podía lograr su restitución a través de un litigio. Las mujeres que no habían registrado su matrimonio ante el gobierno –y había muchas– se encontraban en una situación aún más difícil, ya que no podían recurrir a la justicia. El código matrimonial que había sido diseñado para liberar, permitía a algunos hombres victimizar a las mujeres dependientes. En 1925, el gobierno decidió que había que reescribir la ley para reinstaurar la pensión alimentaria.[14]

Como indica Clements, la cuestión crucial era la pensión alimentaria. La pensión alimentaria era la línea de fractura que exponía la grosera diferencia de intereses de clase entre los revolucionarios bohemios, por un lado, y las mujeres y campesinos que presumían liberar, por otro. Para dar el ejemplo más simple de abuso, los hombres podían evitar el pago de la pensión alimentaria simplemente negándose a registrar sus matrimonios. Esto, a su vez, creó una carga asistencial para el Estado que simplemente no podía soportar.

Si la privación de la pensión alimentaria era injusta para las mujeres, obligar a los campesinos a pagarla por otro lado, en caso de divorcio, era injusto para los campesinos porque amenazaba la existencia de toda la familia y de la explotación agrícola que la sustentaba. Como los campesinos operaban en gran medida al margen de la economía monetaria, obligar a

un campesino a reunir 100 rublos en efectivo significaba, en efecto, destruir la granja y empobrecer a toda la familia extendida para pagar a la esposa divorciada una miseria que, de todos modos, no le era suficiente para mantenerse. El divorcio quizá ayudó a la liberación de personas como Kollontai, pero puso bajo amenaza la existencia misma de los campesinos en cuyo nombre se hizo la revolución. Esto quedó claro en un intercambio entre un delegado campesino y el fiscal, N. V. Krylenko.

"Me divorcio de mi mujer", dijo el campesino. "Tenemos tres hijos. Mi mujer recurre inmediatamente al tribunal y se me condena a pagar por los niños".

"Como hay un hogar común", continuó el campesino refiriéndose a que el *dvor*, o granja familiar, albergaba a la familia extendida de los campesinos y no sólo a la inmediata, "el tribunal decide que toda mi familia debe contribuir. ¿Por qué debería ser castigado mi hermano?".[15]

Krylenko objetó que el hermano no tenía que subvencionar el divorcio de su hermano. Esto obligó al campesino a explicar una vez más la naturaleza comunal del *dvor* –algo que un comunista debería haber entendido, pero evidentemente no supo–, y el efecto devastador que el divorcio tendría sobre el mismo.

"Si vivimos juntos", continuó el campesino, "toda la familia sufre. Si me condenan a pagar 100 rublos y la familia tiene dos vacas y un caballo, se destruirá la finca" para poder pagar la pensión alimentaria.

Según Farnsworth, "a muchos delegados la ley no les parecía justa, ni para los campesinos ni para los obreros, sino sólo para los intermediarios de la NEP,* especuladores que se beneficiaban con la restauración parcial del capitalismo, que son los únicos que bajo la Nueva Política Económica disponían de dinero para pagar la pensión por alimentos".

Eventualmente, el conflicto entre el proletariado, especialmente los campesinos rusos, quienes querían preservar la propiedad de su inminente disolución por la amenaza de divorcio, el pago de la pensión alimentaria, y la ingeniería de liberación sexual de Kollontai, quien proyectaba sus propias necesidades en el proletariado, se resolvió con la nueva ley matrimonial de 1926, que dio algo a ambas partes. En realidad, el divorcio se hizo más fácil al permitírselo a petición de una sola parte, pero los bienes de los campesinos fueron eximidos de las demandas de pensión alimentaria, preservando así la propiedad familiar de su disolución. El proyecto de ley de divorcio de 1926 fue una de las últimas piezas de la legislación

* La "nueva política económica o "capitalismo de estado" mixta impuesta por Lenin en 1921 después del "comunismo de guerra".

soviética que tuvo en cuenta los intereses de los campesinos. Pronto Stalin se embarcaría en la colectivización forzada de la agricultura y en su ataque a los "*kulaks*",* término que nadie podía definir con precisión, pero que permitía la expulsión masiva de los campesinos de sus tierras. La ley de matrimonio tampoco fue una victoria para los liberadores sexuales. Como dijo Platón, la tiranía siempre sigue a la democracia. Tal como Hitler en Alemania, Stalin utilizaría la repulsa generalizada de sus compatriotas a los excesos sexuales de los años 1920 para justificar la imposición de un orden draconiano de severidad jamás imaginada por el pueblo ruso, que duraría más del doble de tiempo que en el caso de Hitler.

Kollontai también dio su opinión durante el debate. Instó al partido a seguir adelante con la liberación sexual y a no aferrarse a la moral del pasado. Apeló una vez más al futuro, afirmando que las dificultades actuales eran sintomáticas de una época de transición. La sociedad debe seguir adelante hasta que una generación de *Zhenias* haya alcanzado la mayoría de edad. Kollontai defendió un sistema que no funcionaba e instó a hacer más de lo mismo. Pero en 1926 la nación había aprendido la lección de la moralidad sexual en la costosa escuela de la experiencia, y ya nadie escuchaba. La segunda revolución sexual había terminado, y Kollontai se retiró a su trabajo diplomático derrotada, y nunca más habló sobre cuestiones sexuales en público.

Kollontai se mantuvo desafiante en su autobiografía: "Más allá de las tareas que deba realizar, tengo muy claro que la liberación total de la mujer trabajadora y la creación de los cimientos de una nueva moral sexual seguirán siendo el objetivo más alto de mi actividad y de mi vida".

Bueno, casi desafiante. Después de escribir el pasaje anterior, Kollontai ordenó que se lo suprimiera de la versión publicada, no fuera que esos sentimientos suyos la malquistaran con Stalin.

Así como la derrota de los alemanes en la Primera Guerra Mundial fue tan inesperada que generó el mito, explotado por Hitler, de que el ejército alemán, por lo demás invencible, había sido traicionado, de igual modo, la derrota de la liberación sexual en Rusia engendró su propia versión del *Dolchstosslegende* alemán.** La revolución sexual había sido traicionada por los burócratas del Partido desde dentro. Wilhelm Reich

---

* Campesinos de buena posición de la Rusia zarista que poseían tierras y contrataban trabajadores. luego brutalmente perseguidos por oponerse a la colectivización.

** O "puñalada por la espalda", teoría conspirativa muy difundida en círculos de la derecha en Alemania en 1918, según la cual el Ejército no perdió en el frente de batalla sino a causa de la traición en el doméstico por civiles, especialmente, judíos, socialistas y los políticos republicanos que habían destronado a la monarquía Hohenzollern.

dedicó su libro *La revolución sexual (Die Sexualität im Kulturkampf)* a esta tesis, y los revolucionarios sexuales de la década de 1960, cuando Reich volvió a ponerse de moda, adoptaron su explicación de lo inexplicable, a saber, por qué alguien se volvería contra la "libertad" sexual, e intentaría la revolución sexual una vez más, con resultados igualmente predecibles.

Escribiendo en 1970, el año en que Kollontai había fantaseado que ya no habría más familias, sino sólo niños comunistas sonrientes criados en benévolas guarderías comunistas, Germain Greer* cita a Reich y acusa al Partido Comunista de traicionar la verdadera revolución, que siempre es sexual:

> El extremo oprobio que ya en 1926 se atribuía a las teorías de revolución sexual y ética no disminuyó con el paso de los años. Wilhelm Reich fue excluido del Partido Comunista Alemán en 1932, y el Instituto de Marxismo/Leninismo de Berlín omitió toda mención del movimiento *Sexpol* en su enorme estudio histórico del movimiento obrero alemán. Se puede comprender las presiones que se esconden detrás de este olvido, leyendo el libro de Reich, *La revolución sexual*, que implica lo que Kollontai no se permitía creer, que la represión del movimiento hacia una nueva moral sexual es el primer síntoma de traición a la revolución.[18]

Lo que los revolucionarios sexuales nunca pudieron admitir ante sí mismos es el papel que sus héroes –personas como Magnus Hirschfeld en Alemania y Alexandra Kollontai en Rusia– jugaron en el acceso al poder tanto de Hitler como de Stalin al frente de la marea de repulsión que barrió a ambos países en reacción al caos social que la liberación sexual había gestado. El sexo liberado del orden moral, invariablemente, condujo al caos social y al horror personal, y el caos social fue siempre la excusa que necesitó el tirano para imponer su propia forma de un orden draconiano en lugar del orden moral que el pueblo rehusaba imponerse a sí mismo.

En 1936 Stalin recriminalizó el aborto; en 1937 Volfson atacó las "burdas opiniones antimarxistas" de Kollontai y propuso en su lugar el matrimonio monógamo. En 1937, Kollontai escribió a Body que "nuestra época romántica ha terminado definitivamente".[20] Un año después, Dybenko fue fusilado por el NKVD.** "Nuestras relaciones son frías y la desconfianza está en todas partes", continuó. Era un mundo opuesto al que ella proponía, pero Kollontai nunca entendería lo mucho que había contribuido a crearlo.

---

* 1939; influyente escritora y locutora feminista australiana.

** Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos en la URSS, con funciones de seguridad y policiales.

Capítulo 17.

Moscú, 1926

Hirschfeld, "vampiro" homosexual, insufla los prejuicios de Hitler

Como si estuviera decidido a dar la razón a Hitler, en junio de 1926 Hirschfeld aceptó una invitación del gobierno soviético y realizó la versión sexual de la gira Potemkin* por Rusia. Al igual que George Bernard Shaw,** quien recorrió Ucrania en los años 1930 y determinó que todo el mundo estaba feliz y bien alimentado, Hirschfeld regresó lleno de elogios para con las libertades sexuales que los rusos, por necesidad social, en ese mismo momento estaban en proceso de abolir bajo Stalin. Por entonces, además del *Kulturbolschewismus*, Hirschfeld promovía el *Ehebolschewismus*, o "bolchevismo marital", directamente desde la capital del *bolschewismus*, que, como había anunciado Hitler, tenía ahora la conquista de Alemania como su próximo objetivo. Entonces, un año más tarde, Hirschfeld viaja a Rusia como si tratara de demostrar que Hitler tenía razón cuando dijo que "en el bolchevismo ruso vemos el intento en el siglo XX, por parte de los judíos de hacerse con el control del mundo".[1] Ajeno al viento que ponía en el velamen de Hitler, Hirschfeld regresó a Alemania cantando loas al "bolchevismo conyugal" en la Unión Soviética, haciendo caso omiso también al hecho de que los rusos ya estaban desmantelando la revolución sexual que él alababa como la ola del futuro:

---

* Se refiere a la historia de los falsos asentamientos montados por Grigory Potemkin, ministro y amante de la emperatriz Catalina II, para impresionarla a su paso a lo largo del río Dnieper.

** 1856-1950, ingenioso dramaturgo, crítico y polemista socialista fabiano irlandés.

> Nosotros, quienes hemos visto con nuestros propios ojos las consecuencias de la nueva ley de matrimonio en Rusia, consideramos una afrenta la palabra *"Ehebolschewismus"*. Nosotros, en Alemania todavía nos regimos por la desigualdad de los sexos y las condiciones materiales a la hora de permitir un matrimonio. Creo que es correcto que los hombres y las mujeres en Rusia no necesiten amonestaciones* sino que puedan simplemente registrar su matrimonio. Y, asimismo, que tanto la mujer como el hombre puedan registrar el divorcio cuando el matrimonio llega a su fin, ya sea porque los cónyuges ya no se aman, o porque el matrimonio ya no es conveniente. El llamado "concubinato" tampoco es punible en Rusia. Los soviéticos tampoco tienen nada en contra del matrimonio sobre la base de la camaradería *[Kameradschaftsehe]*, pero los cónyuges tienen que informarse mutuamente sobre las enfermedades venéreas y mentales en cualquiera de las dos familias. Los informes falsos serían castigados, no con penas de prisión, sino con trabajo en una fábrica o una multa de 1.000 rublos. Este rigor en un *Kameradschaftsehe* me parece increíblemente fuera de lugar. La prescripción sería más adecuada para un matrimonio "real", en el que aparentemente no se exige.[2]

Tenemos aquí, por supuesto, el cumplimiento del sueño de Shelley tal y como lo expresó en la *Reina Mab*. No sorprende que lo defienda un homosexual porque equivalía a la homosexualización del matrimonio. El matrimonio se reduciría al nivel de los acoplamientos en el "Cozy Corner", uno de los bares gay favoritos de Isherwood y Auden en Berlín.

La visión de Hirschfeld sobre la homosexualidad en la Unión Soviética estaba tan fuera de la realidad como sus opiniones sobre el matrimonio. En 1930 todavía afirmaba, en las páginas de *Sexology* [revista ilustrada], que la homosexualidad se expresaba libremente en la Unión Soviética cuando, de hecho, había sido criminalizada otra vez bajo Stalin en 1928.[3] A Hirschfeld también le gustaba decir que los homosexuales eran constitucionalmente incapaces de crueldad y muy empáticos, afirmación que le valió el desprecio de su colega sexólogo Albert Moll, quien citó el "caso Haarmann", la versión de la República de Weimar de los asesinatos en masa cometidos por homosexuales que, desde entonces se han hecho ampliamente conocidos con nombres tales como los de John Wayne Gacy** y Jeffrey Dahmer.*** Poco a poco, Hirschfeld se fue deslizando por la pendiente de lo caricaturesco y, con él, toda la idea de su ciencia sexual. Esta

---

* Notificación pública en la Iglesia con los nombres de quienes se van a casar , a fin de que , si alguien supiere de algún impedimento, lo denuncie.

** 1942-1994: "Pogo, el payaso asesino", homosexual estadounidense que mató a 33 hombres jóvenes en los EE.UU. entre 1972 y 1978.

*** 1960-1994: "el Carnicero de Milwaukee", homosexual estadounidense que mató 17 hombres jóvenes entre 1978 y 1991.

se ganaba rápidamente la fama de consistir en un alegato especial a favor de la homosexualidad. Kinsey aprendería esta lección de Hirschfeld, y, consecuentemente, camufló rigurosamente el sesgo homosexual de su *Instituto.*

Christopher Isherwood (1904-1986), el autor inglés de *Adiós a Berlín* (1939), novela en la que se basó el musical *Cabaret*, describió a Hirschfeld como "notorio en toda Europa Occidental como uno de los principales expertos en homosexualidad. Miles de miembros del "Tercer Sexo", como él lo llamaba, lo veían como su adalid porque, a lo largo de su vida adulta, había hecho campaña a favor de la revisión del párrafo 175 del Código Penal alemán".[4] Isherwood no sólo visitó el Instituto, sino que vivió allí durante un tiempo como parte de su peregrinaje a la tierra santa de la liberación sexual, como era entonces Berlín para los sodomitas. La reacción de Isherwood al vivir en el Instituto es una compleja mezcla de mojigatería y asco. "Christopher", escribe Isherwood refiriéndose a sí mismo en tercera persona,

> se rió porque estaba avergonzado. Estaba avergonzado porque, por fin, se enfrentaba a su tribu. Hasta ahora, se había comportado como si la tribu no existiera y la homosexualidad fuera una forma de vida descubierta sólo por él mismo y unos pocos amigos. Siempre había sabido, por supuesto, que eso no era cierto. Pero ahora se veía obligado a admitir el parentesco con esos extraños compañeros de tribu y sus desagradables costumbres. Y no le gustaba. Su primera reacción fue culpar al Instituto. Se dijo a sí mismo: ¿Cómo pueden tomarse estas cosas tan *en serio*?[5]

Tal fue la reacción, incluso de los homosexuales, a la "ciencia sexual" del tipo popularizado por Hirschfeld en Berlín en los años '20. El instituto de Hirschfeld, como Isherwood y otros aprenderían, era en realidad simplemente una *pantalla* científica para un prostíbulo homosexual. Isherwood destaca lo mismo en sus memorias *Christopher and His Kind:*

> Se presentaron exposiciones en vivo, con comentarios como: "Intergrado. Tercera División". Uno de ellos era un joven que se abrió la camisa con una modesta sonrisa para mostrar dos pechos femeninos perfectamente formados. [El novelista y homosexual francés André] Gide miraba, haciendo un mínimo comentario de cortesía, tocándose juiciosamente la barbilla. Iba completamente vestido de Gran Novelista Francés, con capa incluida. Sin duda, pensó que la actuación de Hirschfeld era irremediablemente burda y poco francesa. La galofobia* de Christopher se encendió. ¡Rana burlona y engreída! De repente, él amaba a Hirschfeld, de quien él mismo se había burlado un momento antes –el viejo profesor tonto y solemne con su bigote

* Miedo morboso o aborrecimiento de lo que es francés.

> de perro, sus gruesas gafas y sus torpes botas judío-alemanas... Sin embargo, los tres estaban en el mismo bando, le gustara o no a Christopher. Y más tarde aprendería a honrarlos a ambos, como líderes heroicos de su tribu.[6]

Hans Blueher, otro activista de los derechos de los homosexuales de la época, descubrió que la ciencia era la tapadera del deseo de forma muy parecida. Blueher describe la ocasión en que conoció a Hirschfeld en el Instituto, "sentado en un sofá cubierto de seda, con las piernas dobladas como un turco". Hirschfeld presentó a Blueher un hermoso joven. "Un hermafrodita", dijo Hirschfeld. "¿Por qué no vienes mañana en mi horario de oficina?, podrás verlo desnudo entonces". Durante la misma reunión, un señor mayor de sesenta años recitó un poema a un joven de dieciséis años lleno de anhelos. Esto y el resto de los tejemanejes "científicos" del instituto convencieron a Blueher de que "estaba en medio de un burdel".

Isherwood llegó a la misma conclusión, aunque estaba considerablemente menos escandalizado por el hecho, ya que el contacto homosexual fue la razón por la que él había viajado a Berlín en primer lugar. Cuando pasó por primera vez por la aduana alemana, se le ocurrió a Isherwood que "esto podría llegar a convertirse en una inmigración". Cuando el funcionario de migraciones alemán le preguntó el propósito de su viaje, podría haber respondido con sinceridad: "Estoy buscando mi patria y he venido a ver si es esta".[7] Su nueva patria *in potentia* era tan excitante precisamente debido a las posibilidades que ofrecía para practicar el sexo anónimo. Isherwood fue específico en sus memorias sobre la necesidad de tener sexo fuera de su clase y lo encontraba aún más excitante cuando no podía hablar el idioma de la persona con la que mantenía relaciones sexuales. "Christopher", escribe, después de regresar a Alemania con una mayor facilidad para el idioma, "encontró muy extraño poder charlar en alemán, extraño y un poco triste, porque el derrumbe de la barrera del idioma había enterrado la imagen mágica del niño alemán".[8]

Hay magia en la imagen del niño porque parecía poseer lo que le faltaba a Isherwood, a saber, una especie de confianza masculina en sí mismo. El sexo, como resultado, satisfacía una necesidad muy especial en la vida de Isherwood, que tornaba inútil buscar la gratificación sexual con las mujeres porque –y esto es lo esencial de la actividad homosexual–, no hay nada de valor que pueda "sacar" de las de las mujeres. No son "románticas". Se preguntaba Isherwood:

> ¿Quiero acostarme ahora con más mujeres y niñas? Por supuesto que no, mientras pueda tener niños. ¿Por qué prefiero los chicos? Por su forma y sus voces y el olor y la forma en que se mueven. Y los chicos pueden ser románticos. Puedo ponerlos en mi mito y enamorarme de ellos. Las chicas pueden

> ser absolutamente hermosas pero jamás románticas. De hecho, su total falta de romance es lo que encuentro más agradable de ellas. Son tan sensibles.[9]

Joseph Nicolosi, en su libro *Reparative Therapy of Male Homosexuality* [Terapia reparativa de la homosexualidad masculina, 1991] considera que la homosexualidad es esencialmente un "déficit masculino",[10] que resulta de problemas familiares, concretamente un distanciamiento entre padre e hijo en una etapa crucial del desarrollo psíquico del hijo. Como resultado de esta falta de aprobación del padre, el homosexual busca esa sensación de masculinidad en el contacto sexual con hombres que parecen encarnar lo que el homosexual siente que le falta. "Después de años de secretismo, aislamiento y alienación", escribe Nicolosi, describiendo la odisea psíquica de uno de sus pacientes, pero también la de Isherwood, desde la Inglaterra victoriana hasta el Berlín decadente, "la mayoría de los jóvenes encuentran el mundo gay poderosamente atractivo, con su romanticismo sensual, escandaloso y abrazador".[11] Esta necesidad psicológica de la aprobación del padre rápidamente se convierte, en general a través de la seducción de un hombre mayor, en un comportamiento sexual compulsivo y autodestructivo. El homosexual, según Nicolosi, se siente atraído por "hombres misteriosos... que poseen cualidades masculinas enigmáticas que desconciertan y seducen al cliente. Estos hombres son sobrevalorados e incluso idealizados, ya que encarnan las cualidades que el cliente desearía haber alcanzado para sí mismo".[12]

Las mujeres, por el contrario, no representan ni la belleza ni el placer, tal como sucede con los hombres normales, sino un extraño sentido del deber heterónomo. Las mujeres se convierten en un desafío para el que el homosexual no se siente adecuado y, con ello, la sensación de que gustar de las mujeres, salir con ellas y tener sexo o casarse con ellas son deberes impuestos desde fuera por fuerzas ajenas al "yo real". Cada vez que Isherwood piensa en las "chicas"

> se ponía repentina y ciegamente furioso. Malditos sean casi todos. Las chicas son lo que el Estado y la Iglesia y la ley y la prensa y la profesión médica avalan, y me ordenan desear. Mi madre también las respalda. Ella está silenciosamente, brutalmente deseando que me case y engendre nietos para ella. Su voluntad es la voluntad de Casi Todos, y en su voluntad está mi muerte. Mi voluntad es vivir según mi naturaleza, y encontrar un lugar donde pueda ser lo que soy... Pero voy a admitir esto –incluso si mi naturaleza fuera como la de ellos, todavía tendría que luchar contra ellos, de una manera u otra. Si los chicos no existieran, tendría que inventarlos.[13]

Dado que el sexo para el homosexual es esencialmente un intento de *apropiarse* de la masculinidad que él siente que le falta, y que alguien pa-

rece encarnar, el sexo con las chicas carece de sentido, ya que las chicas no tienen lo que a él le falta. Una vez que se interpreta de esta manera, el sexo se convierte en un acto esencialmente *vampírico.*

Es chupar el objeto deseado para obtener su esencia masculina, o bien ser chupado con el mismo propósito. Isherwood deja claro este carácter vampírico, pero de forma ligeramente velada, cuando habla de *Bubi*, el primer objeto de sus atenciones homosexuales en Berlín: "Christopher quería tener a *Bubi* sólo para él, para siempre, poseerlo por completo, y sabía que eso era imposible y absurdo. Si hubiera sido un salvaje, podría haber resuelto el problema comiéndose a *Bubi* –por razones mágicas, no gastronómicas".[14]

De nuevo, Isherwood se refiere a la magia, esta vez a una forma mágica de canibalismo que le permitirá "quedarse con *Bubi* para siempre, poseerlo por completo, en otras palabras, apropiarse para siempre de *Bubi* lo que el propio Isherwood no tiene. El *canibalismo*, como demostró el caso de Jeffrey Dahmer, no es más que una forma extrema de la homosexualidad. Ambas acciones implican una ingestión "mágica" de las características deseadas del otro. En este sentido, el canibalismo no es más que un término de una serie de vínculos psíquicos que irradian del vampiro, el principal representante de la cultura de la República de Weimar. Con la ruptura de la familia, el hijo no obtiene la necesaria afirmación de su propia masculinidad por parte del padre. Como resultado, el sexo se convierte en un intento de aliviar este déficit masculino. Se convierte en un ejercicio para alimentarse de otra persona, que a veces se fantasea como canibalismo, pero, más a menudo, como una succión de la esencia líquida del objeto deseado en el acto real de la felación o en el acto simbólico del vampirismo. (Hirschfeld, por cierto, en su *magnum opus* que enumera todas las variantes sexuales, cita el vampirismo, y el caso concreto de un hombre que no podía llegar al orgasmo sin antes ingerir la sangre de su cónyuge. El marqués de Sade menciona un caso similar en *Justine*).

En cualquier caso, el objetivo del acto es calmar la sensación de hambre que es la manifestación física de la naturaleza deficitaria de la homosexualidad, pero también de la lujuria. Como explica uno de los clientes de Nicolosi sobre su relación sexual con un hombre al que admiraba: "Ese poder y control, siempre he querido aprovechar eso, estar tan juntos".[15]

Como un vampiro, el homosexual "extrae" ese poder chupando, drenando la fuerza vital del objeto deseado y absorbiéndola en sí mismo en un banquete ritual "mágico". Por supuesto, esta magia nunca funciona; de hecho, sólo exacerba la soledad y la insuficiencia que llevó al homosexual a esta forma de actividad sexual en primer lugar, y así, lo que surge en lu-

gar de la "magia" es un círculo vicioso, compulsivo y adictivo, en el que el homosexual trata de compensar su sentimiento de inadecuación masculina con la actividad homosexual, que, una vez terminada, sólo hace que la sensación de inadecuación parezca aún peor.

"Inmediatamente después de cada experiencia homosexual", explica uno de los clientes de Nicolosi, "siento que me falta algo. La cercanía que quería con otro hombre no se ha producido. Me quedo con la sensación de que el sexo no es lo que quería".[16]

Y una vez más, el vampiro ofrece la mejor explicación de la naturaleza cíclica de esta actividad pseudosexual. Está el vacío de la muerte, el ansia, el hambre de lo que el vampiro carece, que se alivia por algún tiempo por la succión de sangre fresca, pero la transformación es eternamente temporal, obligando al vampiro, o, en este caso, al homosexual, a emprender una búsqueda interminable de nuevas parejas-víctimas para poder extraer de ellas una escapatoria momentánea de su sensación de aislamiento e inadecuación. "Teniendo en cuenta que la conducta sexual genera hábito", escribe Nicolosi, "cuanta mayor actividad homosexual tenga el cliente, más difícil será el curso del tratamiento".[17]

Hitler, quien seguramente vio la película *Nosferatu* de Murnau* unió al judío y al vampiro, al revolucionario cultural y al homosexual en una sola figura, simbolizada por Magnus Hirschfeld, como la esencia del mal que afectaba a Alemania en aquel momento. Hirschfeld se defendió a su manera filtrando información confidencial sobre los nazis homosexuales a los periódicos del Partido Social Demócrata de la época. Pero la dinámica de esta relación fue más de lo que Hirschfeld pudo manejar con las filtraciones de los expedientes de procesados que los tribunales enviaban a su instituto para su tratamiento. Con su incesante campaña por la abolición del párrafo 175, Hirschfeld hizo mucho más de lo que Hitler pudo haber hecho solo para asegurarse su ascenso al poder.

* Película muda alemana de 1922, dirigida por Friedrich Wilhelm Murnau, basada en la novela *Drácula* de Bram Stoker.

Capítulo 18

Viena, 1927

Wilhelm Reich predica la religión del orgasmo

El 30 de enero de 1927, Wilhelm Reich, un joven y prometedor psicoanalista de la escuela freudiana, sufrió una crisis nerviosa y tuvo que ser trasladado al sanatorio de Davos que se hizo famoso por la novela *La montaña mágica* de Thomas Mann. Mientras Reich estaba en Davos, un grupo de veteranos de la Primera Guerra Mundial, miembros de la *Heimwehr*, una milicia austríaca predominantemente católica, dispararon contra un grupo de socialdemócratas, matando a un hombre y a un niño. El 14 de julio los acusados fueron absueltos, y un día después, los trabajadores de la Viena "roja" organizaron una huelga. Tras la caída de la monarquía dual, Austria se había polarizado en dos bandos, a menudo armados, que luchaban por el control de la cultura. El campo estaba controlado por grupos católicos como el *Heimwehr*; la ciudad de Viena por los rojos de diversos matices que iban desde los socialdemócratas a los comunistas. Cuando los rojos que protestaban incendiaron el palacio de justicia donde se acababa de dictar la sentencia absolutoria e impidieron a los bomberos apagar el fuego, la confrontación violenta se hizo inevitable y comenzó justo cuando Reich llegó al lugar con su esposa. Cuando Reich se acercó al tribunal, un oficial de policía dio la orden de abrir fuego contra la multitud. Tres horas después, 89 personas habían muerto y 1.000 habían sido heridas. Fue la peor violencia civil que afectó a Austria desde la revolución de 1848, y al día siguiente del tiroteo, Reich se unió a un grupo médico afiliado con el Partido Comunista.

Nacido el 24 de marzo de 1897 en Galitzia, en lo que entonces era el extremo oriental del Imperio austro-húngaro, Wilhelm Reich fue educado por su padre judío no-observante, para que se identificara con el Imperio en una finca en la que la palabra de su padre era ley. No se le permitía jugar con los niños campesinos, ni con niños judíos que hablaban *yiddish*. Como parte de la educación de la élite de la clase terrateniente (el padre de Reich administraba una finca propiedad de uno de sus parientes), Reich tuvo un tutor personal durante sus primeros años, quien realizaba experimentos en biología y reproducción animal.

La propia experimentación de Reich en el ámbito de la biología y la reproducción adquirió una dimensión personal cuando, a los 11 años y medio tuvo una relación sexual con una de las criadas de la casa. Poco después, descubrió que los intereses de su tutor eran también más que teóricos, cuando descubrió que mantenía una aventura amorosa con la madre de Reich. Reich, quien habló del incidente en un artículo psiquiátrico temprano, en el que se disfraza como uno de sus pacientes, parece haber estado dividido en este punto: entre el impulso de utilizar su conocimiento secreto del asunto para chantajear a su madre con el propósito de que mantuviera relaciones sexuales con él, o bien informar a su padre sobre la conducta de su madre. Finalmente, el último impulso prevaleció y después del escándalo consiguiente a la exposición, la madre de Reich se suicidó. Fue una muerte de la que Reich se sintió culpable, pero, como de costumbre a lo largo de su vida, Reich asumió la culpa y *la proyectó** en las instituciones, en este caso sobre la moral sexual, a las que culpaba de cualquier mal que se siguiera como consecuencia de sus actos.

Poco después de la muerte de su madre, Reich fue enviado a estudiar en un *Gymnasium*** en Czernowitz, la capital de Bucovina, donde trasladó los hábitos sexuales aprendidos con la mucama de la casa paterna a las relaciones sexuales con prostitutas que frecuentaba en los prostíbulos de la ciudad, donde, según señaló más tarde, veía también a muchos de sus profesores del *Gymnasium*. Luego, en 1915, el mundo que Reich había conocido de niño se derrumbó para siempre cuando las tropas rusas invadieron la finca familiar donde creció. Se alistó en el ejército austríaco, luchó en el bando perdedor de la guerra, y en 1918 se encontró desmovilizado y viviendo en Viena, la capital del Imperio ahora disuelto, y estudiando medicina. Allí, en la facultad de medicina, no es de extrañar que,

* Proyección psicológica: mecanismo de defensa por el que el sujeto atribuye a otras personas las propias virtudes o defectos, incluso sus carencias.

** En Europa central, escuela que prepara para ingresar a la universidad.

dado su historial sexual y la problemática relación con su madre, Reich acabó cayendo bajo el hechizo de otro judío desposeído oriundo de la franja oriental del Imperio, con una relación igualmente irregular con su madre, llamado Sigmund Freud. El 1 de marzo de 1919, Reich escribió en su diario: "Tal vez mi propia moralidad se oponga a ello. Sin embargo, por mi experiencia y por la observación de mí mismo y de los demás, me he convencido de que la sexualidad es el centro en torno al cual gira toda la vida social, así como la vida interior del individuo".[1]

Reich se sumergió rápidamente en la embriagadora atmósfera de la Viena posterior a la Primera Guerra Mundial. Se unió a la sociedad musical de Schoenberg justo en el momento en que Schoenberg reivindicaba la autoría del sistema de doce tonos. Walter Gropius estaba en Viena, a punto de irse a Weimar, donde se haría cargo de la escuela de diseño *Bauhaus*,* y llegaría al edificio moderno definitivo. Y luego estaba la psiquiatría. Reich se convirtió en una estrella en ascenso en el nuevo movimiento psicoanalítico, y quizás habiendo heredado la habilidad de su padre para relacionarse con la gente desde las alturas, pronto comenzó a ver pacientes de forma regular. Una de sus pacientes fue una judía adinerada llamada Annie Pink, con quien comenzó a tener relaciones sexuales mientras ella era su paciente. Cuando los padres de Pink descubrieron la relación, Reich se casó con Pink, pero nunca parece haber dado ninguna señal de que la explotación de su posición como terapeuta no era ética.

En lugar de procurar estabilidad a Reich, el matrimonio le hizo más infeliz. Más tarde, Reich habló con franqueza de cómo el hecho de haber tenido múltiples parejas sexuales antes del matrimonio aumentaba la probabilidad de adulterio después del matrimonio, pero parecía incapaz de sacar conclusiones sobre su propio comportamiento moral a partir de esa certera observación. Reich comenzó a hablar del "embotamiento sexual" que se producía cuando un hombre (o un hombre como Reich) se encontraba confinado a una relación monógama. Reich, fiel a un patrón que le seguiría a lo largo de su vida de forma cada vez más extraña, exoneró su propio comportamiento descubriendo principios hasta ahora desconocidos de la naturaleza humana, que indicaban que todo lo que se había conocido hasta entonces como moral sexual era, en realidad, una vasta conspiración cuya intención era la paralización psíquica de individuos por lo demás sanos. Reich dijo una vez a Richard Sterba que experimen-

* El autor se ocupa de Schoenberg y de Walter Gropius respectivamente en *Dionysos Rising. El nacimiento de la revolución cultural a partir del espíritu de la música*, 2012; y en *Living Machines. La arquitectura moderna y la racionalización de la inconducta sexual*, 2012.

taba sentimientos agudos de malestar físico cuando se le privaba de las relaciones sexuales por algún tiempo.

Incluso su empático biógrafo, Myron Sharaf, se ve obligado a admitir que las teorías de Reich eran en el fondo *justificaciones* de su propia conducta. Según Sharaf, Reich criticaba amargamente la institución de la "monogamia compulsiva de por vida", en parte por el hecho de que la pareja elegida a los veinte años puede ser incompatible con el desarrollo psíquico de la persona a los treinta. "Está claro", concluye Sharaf, "que cuando Reich formuló esta crítica, tenía muy presentes sus propias experiencias".[2]

No sorprende que Reich comenzara a tener aventuras con otras mujeres, incluyendo otra paciente que murió como resultado de un aborto que él le procuró. A medida que aumentaban las transgresiones sexuales de Reich, también lo hacía su deseo de proyectar la culpa que se derivaba de ellas. Esto se manifestó de varias formas. Tenía ataques de celos, acusando a su esposa del comportamiento que él mismo había tenido. Esta conducta de Reich se hizo tan notoria que incluso el empático Sharaf, que tiene cosas positivas que decir sobre los experimentos posteriores de Reich con cajas de orgón, afirma que "un proceso psicótico data de aquel tiempo".[3] Reich era un hombre constitutivamente incapaz de admitir que había hecho algo malo, y así como sus transgresiones con su carga de culpa se incrementaban, también aumentaba su manía de racionalización. El caso de su abuela inválida es instructivo en este sentido. Cuando su cuñada Ottilie le pidió a Reich ayuda económica para su anciana abuela, temiendo que, si no la recibía, podría acabar en el asilo de pobres. Reich montó en cólera y denunció a su abuela como un "parásito entrometido".[4] El normalmente comprensivo Sharaf da la siguiente interpretación del arrebato de Reich, diciendo que

> éste insistió en hacer un principio de lo que otros consideraban un "fallo". Tener una aventura era una cosa; hacer un principio de ella, otra. No ayudar a un pariente era una cosa; afirmar que estaría mal ayudar a un "parásito", que el dinero de uno estaba mejor gastado en otra parte, era diferente. Luego estaba la ira de Reich hacia el blanco de su desaprobación. La abuela no sólo no merecía su apoyo, sino que merecía el "asilo de pobres".[5]

Cuanto más culpable se sentía Reich, más insistía en alguna justificación teórica del comportamiento que le causaba la culpa. Como resultado, su devoción por el papel del orgasmo en la salud psíquica adquirió proporciones que rápidamente se convirtieron en un escándalo en la profesión psiquiátrica, lo que provocó el alejamiento de Paul Federn, su antiguo mentor, y finalmente su expulsión de la profesión psicoanalítica, a mediados de los años '30.

También lo llevó a involucrarse más activamente en la política. La lógica es bastante simple. Cuanta más resistencia encontraba Reich a su comportamiento egoísta y a las teorías que él ideaba para justificarlo, más globalmente percibía el problema. La causa de su enfermedad no era simplemente un bloqueo en su propia psiquis; emergía de una cultura en la que el bloqueo era pandémico. El bloqueo psíquico basado en la inhibición mística del orgasmo sano era, de hecho, la condición universal de la humanidad y, como tal, sólo podía combatirse eficazmente a nivel político y no, como intentaba el psicoanálisis, a nivel personal. Enfrentado a la alternativa de conformar sus deseos a las verdades del orden moral, o reestructurar el mundo para adaptarlo a sus deseos ilícitos, Reich eligió, sin dudarlo, este último curso de acción con una coherencia que lo llevó a la megalomanía y a la psicosis tan infaliblemente como la noche sigue al día. La vida de Reich terminó en una prisión federal de Lewisburg, Pennsylvania, en 1957. Fácilmente podría haber terminado en un hospital psiquiátrico. De hecho, durante el invierno de 1927, después de cinco años de un matrimonio infeliz por infidelidad compulsiva, Reich aterrizó en Davos, aparentemente para curarse de tuberculosis, pero mostrando al mismo tiempo signos de depresión mental, aparentemente como resultado de su conflicto con Freud sobre el papel del orgasmo en la salud psíquica. Tal vez fue su posición como niño mimado de la nobleza terrateniente que podía tomar mucamas *ad libitum* lo llevó a sentir que el mundo capitularía a sus desordenados apetitos. Sea cual fuere la razón, Reich pronto llegó a la conclusión de que los problemas sexuales (los suyos y los de otras personas) requerían una solución política.

Al intuirlo tempranamente, Reich se hizo miembro del movimiento juvenil del Partido Socialdemócrata casi desde su llegada a Viena, donde se hizo famoso por la radicalidad de sus opiniones y sus vociferantes discusiones con sus colegas más moderados. Reich acabaría siendo expulsado también del Partido Comunista, por la misma razón que fue expulsado de la Asociación Psicoanalítica, pero en el camino inventó algo que llamó el movimiento "*Sex-pol*, que las feministas más tarde ampliaron al término más familiar, *política sexual*. A fines de los años '20, Reich estaba insatisfecho en dos frentes. En el frente personal, psicoanalítico, se estaba volviendo cada vez más impaciente con el largo, cansador, y a menudo infructuoso régimen de psicoanálisis; en el frente político, se sentía cada vez más irritado por los obtusos oficiales comunistas que se dedicaban a perorar sobre el dogma marxista con discursos que aburrían a las masas que acudían a sus mítines. Sharaf afirma que:

> En la interrelación entre las neurosis reales y las psiconeurosis, Reich creía haber encontrado una forma de abreviar el largo proceso de análisis de la resistencia que había elaborado en el seminario técnico. Esta dirección particular lo llevaría más tarde a esfuerzos sociales muy activos, asesoramiento a los jóvenes, clínicas de control de la natalidad, y mítines multitudinarios que trataban de las conexiones entre la política y la supresión sexual.[6]

Con el brillo mesiánico de un hombre que ha descubierto la única verdad que es el secreto del universo, Reich comenzó a viajar por Viena, de una reunión de trabajadores a otra, dando conferencias no sobre el conflicto de clases sino sobre el *orgasmo*. Un buen orgasmo era la base del bienestar psíquico y físico; el papel del gobierno, por lo tanto, debería ser asegurar un buen orgasmo proporcionando a la gente la retahíla de mejoras que los *neorreichianos* han convertido en una parte de nuestro mundo y de la política global contemporánea: educación sexual, anticoncepción y aborto.

Hablando sucio, Reich descubrió que podía mantener la atención incluso del público más disperso. Fue una lección que los estadounidenses aprenderían más o menos por la misma época del sobrino de Freud, Edward Bernays, cuando este tomó lo que aprendió haciendo propaganda durante la Primera Guerra Mundial y lo aplicó a la naciente ciencia de la publicidad. Durante la primavera y el verano de 1928 y 1929, Reich llevó su acto sexual a los caminos. El equipo de su *sex-pol* llegaba en una furgoneta a algún lugar preestablecido, normalmente un parque público, donde hablaban a los grupos de trabajadores locales, no sobre el conflicto de clases o los aspectos más teóricos del psicoanálisis, sino de "los problemas concretos de la vida sexual de la gente".[7] Reich hablaba con los adolescentes y los hombres, y Lia Lasky, la amante de Reich, se encargaba de hablar con los niños y una ginecóloga hablaba con las mujeres y les prescribía dispositivos anticonceptivos o se los colocaban en el acto. Reich había tomado sus propias compulsiones sexuales y las había convertido en una nueva y poderosa forma de organizar a las masas. Reich había descubierto que una forma de reclutar a la gente era movilizar sus pasiones.

Capítulo 19

Nueva York, 1929

Eddie Bernays, las "antorchas de la libertad", el feminismo y la publicidad

El 31 de marzo de 1929, una mujer llamada Bertha Hunt se introdujo entre la multitud de peatones que desfilaban vestidos con sus mejores galas por la Quinta Avenida de Nueva York en lo que allí se conocía como el Desfile de Pascua y causó sensación al encender un cigarrillo *Lucky Strike*. El hecho no habría generado la reacción que provocó si la prensa no hubiera sido avisada con anticipación de lo que iba a suceder. Hunt dijo entonces al reportero del *Evening World* de New York que a ella se le ocurrió la idea de esta campaña cuando un hombre que iba con ella por la calle le pidió que apagara un cigarrillo porque lo incomodaba. Lo comenté con mis amigas y decidimos que ya era hora de hacer algo al respecto".[1]

La prensa, por supuesto, había sido advertida de antemano de que Bertha y sus amigas iban a encender un cigarrillo en la vía pública. Habían recibido una gacetilla informándoles que encenderían "antorchas de libertad" "en aras de la igualdad de los sexos y a fin de luchar contra otro tabú sexual".[2] Bertha también mencionó que ella y sus amigas pasarían por delante de "la iglesia bautista a la que acude John D. Rockefeller", por si acaso él quería aplaudir su iniciativa. Al final del día, Bertha y sus amigas dijeron a la prensa que esperaban haber "iniciado algo importante y que esas antorchas de libertad, sin ninguna marca en particular, acaben con el tabú discriminatorio de los cigarrillos para las mujeres y que nuestro sexo continúe tirando por tierra todas las discriminaciones".[3]

Lo que la Srta. Hunt no dijo al periodista es que era la secretaria de un hombre llamado Eddie Bernays, ni tampoco dijo que el Sr. Bernays era un experto en la nueva disciplina de las relaciones públicas, quien acababa de recibir un suculento anticipo de la *American Tobacco Company* para promover el consumo de cigarrillos entre las mujeres. Lo que se anunciaba como una promoción feminista de la emancipación de la mujer era en realidad una estratagema de relaciones públicas para abrir un nuevo mercado para el tabaco haciendo a las mujeres adictas al cigarrillo. Una vez más, lo que pretendía ser una forma de liberación sexual era, en realidad, una forma de control.

Años más tarde Eddie se pondría filosófico al comentar la campaña de las "antorchas de la libertad". "Costumbres milenarias, aprendí, podían ser derribadas con una convocatoria dramática, difundida por la red de medios de comunicación", escribió en sus memorias.[4] Eddie no se dio cuenta entonces de que había dado la definición esencial de las relaciones públicas y la publicidad, tal como se las practicaba en los años '20. Al igual que los conductistas, Eddie podría haber pensado que los seres humanos son infinitamente maleables cuando se los somete a una opinión pública orquestada, pero su visión exigía un contexto histórico adecuado para ser entendida correctamente. De lo que realmente hablaba Eddie era de la erosión de las costumbres por la manipulación de las pasiones. A lo largo del siglo, la tradición y la moral se mostrarían vulnerables a campañas publicitarias que justificaban "científicamente" sucumbir a la pasión. El feminismo no fue una excepción. Este comportaba la reingeniería sistemática de la moral de las mujeres para sacarlas del hogar e incorporarlas a la fuerza de trabajo, reduciendo así los salarios en general y debilitando el poder de los sindicatos y de las familias de los trabajadores.

Al igual que Ida Rauh-Eastman, la esposa de Eddie Bernays pertenecía a la Liga *Lucy Stone*, que defendía que las mujeres pudieran conservar su propio trabajo (es decir, el de sus padres) después del matrimonio. Bernays era un ferviente feminista, pero el suyo era un feminismo con un motivo oculto. Eddie, como las feministas de la década de 1970, quería romper la conexión de las mujeres con la tradición y el hogar porque, una vez que tal se rompiera, las mujeres estarían más abiertas a las sugerencias que emanaban de los medios de comunicación y de quienes los controlan –la gente, en otras palabras, que pagaba los suculentos honorarios de Eddie. Eddie promovió el hábito de fumar entre las mujeres porque la *American Tobacco* le pagó para hacerlo, pero la promoción del tabaquismo fue también una forma de romper el control de la tradición sobre la mentalidad de las mujeres, y esto fue importante porque una vez roto el

control, esas mujeres se mostraron más receptivas a sus sugerencias. La campaña "antorchas de la libertad" fue un ejemplo típico del uso de la *liberación sexual como forma de control.* Proponía la adicción como una forma de libertad. En esto, fue una versión temprana de la campaña "Has recorrido un largo camino, nena", de *Virginia Slims*, que hacía referencia repetidamente al movimiento sufragista asociando los cigarrillos con una expresión de libertad.

En este sentido, el feminismo de Eddie sería coherente con el de la década de los '70, que fue orquestado por razones similares. Por cierto, la palabra clave fue "libertad". Eddie llamó a su objetivo de introducir todo un nuevo segmento del mercado, a saber, las mujeres, a los placeres de la nicotina, la campaña "antorchas de la libertad". Bernays obtuvo el slogan del discípulo neoyorquino de su tío Sigmund, A.A. Brill. Bernays había sido contratado por George Washington Hill, jefe de la *American Tobacco,* en 1928 por un anticipo anual de 25.000 dólares. Hill, según Bernays, "se obsesionó con la perspectiva de conquistar el gran mercado potencial femenino para los *Luckies*". "Si puedo abrir ese mercado, obtendré más de lo que podía soñar",[5] le dijo a Bernays. Conseguir que las mujeres fumen cigarrillos sería "como descubrir una mina de oro en el patio delantero de la propia casa".

A sugerencia de Bernays, Hill pagó una sesión de consulta con el psicoanalista A. A. Brill, quien estableció los parámetros psicológicos de la campaña. De una manera más watsoniana que freudiana, Brill vinculó los cigarrillos con la nueva mujer. Los cigarrillos representaban la liberación de los niños y de las tareas de crianza. Los cigarrillos eran como los anticonceptivos; se asociaban con el sexo sin descendencia.

Apuntaban a las mujeres que estaban dispuestas a "esterilizarse sexualmente" en su admiración por las cualidades masculinas. "Es perfectamente normal que las mujeres quieran fumar cigarrillos", dijo Brill a Hill. "La emancipación de la mujer ha suprimido muchos de sus deseos femeninos. Ahora hay más mujeres que hacen el mismo trabajo que los hombres. Muchas mujeres no tienen hijos; las que los tienen, tienen menos. Los rasgos femeninos se enmascaran. Los cigarrillos, que equiparan a los hombres, se convierten en antorchas de libertad".[6]

Dado que los ingresos de la *American Tobacco* aumentaron en 32 millones de dólares en el año financiero de 1928 después de que Bernays fuera contratado, Hill estaba ansioso por proceder a la apertura de otro mercado, esta vez, el de las mujeres. Tal vez, en ninguna campaña los temas estaban más vinculados que en la de las antorchas de la American Tobacco. Para vender más cigarrillos, Bernays intuitivamente entendió que

tenía que atacar las fuentes tradicionales de autoridad. Dado que el tabú contra las mujeres fumadoras era en gran medida de orden sexual –las mujeres que fumaban eran vistas como rameras y de vida fácil–, la forma de ampliar el mercado era denigrar la moral sexual como represiva. Todo lo que el consumidor crédulo veía eran mujeres que querían ser libres, mientras que, en realidad, las mujeres que desfilaban por la Quinta Avenida fumando sus *Luckies* estaban siendo manipuladas por la industria del tabaco hacia una especie de esclavitud que era a la vez literal, en términos de su adicción fisiológica, y moral en el sentido de que estaba motivada por una comprensión subliminal de la liberación sexual.

En 1929, ni la publicidad ni el conductismo pensaban que el hombre fuera completamente maleable en manos de un condicionador omnipotente. Por el contrario, comenzaron a entender al hombre en un sentido que estaba mucho más cercano a la psicología racional tradicional, con una fuerte dosis de pesimismo agustiniano. El hombre podía ser un animal racional, pero sus elecciones estaban motivadas, la mayoría de las veces, por la pasión y no por la razón, y puesto que el vocabulario de la pasión era francamente limitado, los publicistas recurrían una y otra vez a los mismos temas. "El enfoque conductista" según Buckley,

> ignoraba las cuestiones de la racionalidad o irracionalidad de la mente y ponía énfasis en la maleabilidad del comportamiento humano. En el campo emergente de las relaciones públicas, nada menos que el sobrino de Freud, Edward Bernays, subrayó este supuesto. "La mente grupal", escribió, "no piensa en el sentido estricto de la palabra. En lugar de pensamientos tiene impulsos, hábitos y emociones". Bernays instó a los anunciantes a "fabricar clientes" tal como se produce cualquier mercancía, transformando la materia prima de las emociones en hábitos de consumo.[7]

El secreto consistía en *asociar* un producto, de alguna manera subliminalmente, con los deseos sexuales del consumidor. Del mismo modo que Freud había aprendido que podía lucrar con los apetitos sexuales de sus pacientes ricos, Eddie estaba aprendiendo a hacer lo mismo con los grandes consumidores a través de la publicidad. La contribución del conductismo fue que casi cualquier producto objeto de comercialización puede ser asociado a un deseo sexual con la aplicación correcta de un reflejo condicionado. Poco a poco, la idea de la "maleabilidad infinita" dio paso a la utilización del reflejo condicionado para asociar un producto concreto con una de las pasiones que los escritores clásicos conocían desde siempre. Como los publicistas no habían podido ni podían crear otro ser humano, se vieron obligados a trabajar con los humanos tal como el Creador los había hecho y considerando lo que personas como san Agustín habían

explicado acerca de sus debilidades. El ejercicio de las relaciones públicas y de la publicidad comportaba hacer uso de las ideas de Agustín sobre la naturaleza humana caída del hombre, y, al mismo tiempo, negarle su autoridad en la materia. "Un hombre", había escrito el Obispo de Hipona, "tiene tantos amos como vicios". Dado que la publicidad no trataba con una criatura infinitamente maleable, individuos como Bernays y Watson eventualmente tendrían que implementar cualquier forma real de control en los términos de Agustín y no en los suyos propios, y eso significó involucrarse con la pasión sexual como forma de control.

El aporte de Brill no sólo figuró en el desfile de Pascua de las "antorchas de la libertad" sino también en la campaña publicitaria que le siguió. Antes de que las carteleras publicitarias anunciaran el lanzamiento de los cigarrillos *Lucky Strikes* para mujeres, Brill dio su parecer. La idea original de dos hombres y una mujer fue tachada por demasiado confusa. "Deberían aparecer dos personas, un hombre y una mujer. Así es la vida", recordaba Bernays que decía el psicólogo. "Tampoco debería una mujer ofrecer a dos hombres un paquete de cigarrillos. El cigarrillo es un símbolo fálico, para ser ofrecido por un hombre a una mujer. Todo hombre o mujer normales pueden identificarse con ese mensaje".[8]

El análisis de Brill de las carteleras publicitarias de cigarrillos fue, según Bernays, el primer caso de publicidad freudiana. La aportación de Brill fue un ejemplo concreto de lo que Bernays describió en su libro de 1928, *Propaganda*, cuando afirmó que "el uso del psicoanálisis como base de la publicidad es común hoy en día". Sin embargo, el "análisis luminoso" de Brill sobre el cartel publicitario de los cigarrillos "fue quizá el primer caso de su aplicación en la industria de la publicidad".

Bernays tenía claramente a Brill (y a sí mismo) en mente cuando afirmó en *Propaganda* que "estamos dominados por un número relativamente pequeño de personas –una fracción insignificante de nuestra población de ciento veinte millones– que entienden los procesos mentales y los patrones sociales de conducta de las masas".[9] Estas son las personas que "manejan los hilos que controlan la mentalidad pública, quienes aprovechan viejas fuerzas y desarrollan nuevos medios para conectar y guiar el mundo".[10] Estos "gobernantes invisibles" son necesarios "para el funcionamiento ordenado de la vida grupal".[11] Sin ellos no habría nadie que "pusiera orden en el caos".

Capítulo 20

Berlín, 1929

Wilhelm Reich y su programa de liberación sexual para jóvenes

Cuando Wilhelm Reich llegó a Berlín en 1929, la República de Weimar estaba en sus últimos días. Wilhelm Reich era también padre en aquel momento, y en consonancia con su programa ya establecido de movilizar a la juventud a favor de la liberación sexual, –trabajo que realizaba a través de su operación *Sex-Pol*–,* Reich envió a su hija para ser educada en un centro comunista para niños. A Eva Reich, su hija de Annie Pink, le disgustaba intensamente aquel colectivo, con su mala comida y sus sucias condiciones de vida. Finalmente, la niña regresó al apartamento de Reich con un ultimátum personal: "Tú eres el comunista. Ve tú a vivir al centro. Yo me quedo aquí".[1]

El incidente no apagó el ardor de Reich por utilizar a los niños en causas políticas. Reich continuó enviando a Eva a campamentos de verano comunistas y a marchas comunistas con otros niños. Durante una marcha, Eva y los demás niños cantaban "¡Hambre! ¡Hambre! Dadnos pan". Cuando alguien se acercó a ella y le pellizcó la mejilla y le dijo que ella no tenía hambre, eso llevó a la hija de Reich a admitir para sí misma por entonces, y a otros más tarde, que lo que dijo la transeúnte era cierto. "No tengo hambre. Estoy mintiendo".[2]

---

* *Sex-Pol* era la Sociedad Alemana de Política Sexual Proletaria fundada por Reich que ofrecía una mezcla de "asesoramiento psicoanalítico, consejos marxistas y anticonceptivos" en los barrios proletarios.

En *La psicología de masas del fascismo* [1933] Reich relata un incidente similar, tanto que puede ser una versión disfrazada de la misma historia, tal como el caso del paciente sobre el que Reich escribió en su artículo sobre el incesto, y resultó, de hecho, una versión disimulada de sí mismo. "Una niña de unos siete años", escribe Reich,

> que fue educada conscientemente sin ninguna idea de Dios, de repente desarrolló una compulsión a rezar. Era un acto compulsivo ya que realmente no quería rezar y lo sentía como algo que iba en contra de su buen juicio. El trasfondo de esta compulsión a rezar es el siguiente: la niña tenía el hábito de masturbarse antes de ir a dormir cada noche. Una noche, por alguna razón tuvo miedo de hacerlo; en cambio, tuvo el impulso de arrodillarse frente a su cama y recitar una oración similar a la citada anteriormente. "Si rezo, no tendré miedo". Fue el día en que renunció a la masturbación por primera vez que apareció el miedo. ¿A qué se debía esta renunciación? Le contó a su padre, en quien confiaba absolutamente, que unos meses antes había tenido una experiencia desagradable durante las vacaciones. Como muchos niños, ella y un compañerito habían jugado a tener relaciones sexuales ("habían jugado a Mamá y Papá"). Otro niño se les había acercado de repente y les había gritado "¡qué vergüenza!". Aunque sus padres le habían dicho que no había nada malo en esos juegos, se sintió avergonzada y, en lugar del juego, se empezó a masturbar antes de ir a dormir. Una noche, poco antes de la aparición de la compulsión a rezar, había vuelto a casa después de una fiesta con otros niños. Por el camino cantaron canciones revolucionarias. Una anciana que cruzó frente ellos, le recordó la bruja de Hänsel y Gretel. Aquella anciana les había gritado: "¡Que el diablo os lleve, banda de ateos!". Esa noche, cuando quiso masturbarse de nuevo, se le ocurrió por primera vez que quizás había realmente un Dios que ve y castiga. Inconscientemente, había asociado la amenaza de la anciana con la experiencia con su compañerito. Ahora ella también había comenzado a luchar contra la masturbación, tuvo miedo y para disiparlo comenzó a rezar compulsivamente. La oración había sustituido a la gratificación sexual.[3]

La hija de Reich, Eva, tenía entre seis y nueve años durante sus años en Berlín. Ella vivó el colapso del matrimonio de sus padres, así como el derrumbe de la República de Weimar y se vio íntimamente involucrada en ambas catástrofes. Sharaf dice que "sufría ciertos síntomas" en aquella época, "terrores nocturnos, rabietas e ideas obsesivas".[4] Al igual que la niña del informe, Eva había estado expuesta al mismo tipo de estímulos sexuales, pero, en última instancia, la identidad no viene al caso. Lo que Reich descubrió en el comportamiento de la niña era una verdad fundamental de la política sexual, que la Iglesia Católica conocía desde hacía mucho. Se puede expresar de dos maneras: *o la masturbación destruye tu vida de oración, o bien la oración destruye tu capacidad de disfrutar de*

la masturbación. Las dos formas de actividad son psíquicamente excluyentes. Cualquiera que esté interesado en cambiar la configuración predeterminada de la cultura se da cuenta de que los ajustes son binarios también: o bien una cosa o bien la otra. Sólo hay dos opciones culturales. O el Estado fomenta la oración, la creencia en Dios, la autoridad del padre como el representante de Dios, y del orden social fundado en la moral, o fomenta la masturbación, es decir, la actividad sexual ilícita, que conlleva la incapacidad de rezar, la "muerte" de Dios, la pérdida de autoridad del padre, la revolución, y –la evidencia de la Revolución Rusa que Reich ignoró– el caos social.

Reich consideraba que la "economía del sexo" se "autorregulaba". Si la represión fuera descartada, en otras palabras, un mundo saludable, feliz y pacífico se seguiría. Era el mismo tipo de pensamiento que sus partidarios promovieron durante los años de la década de los '60, hasta *Altamont** y los asesinatos del *Clan Manson* [1969], cuando la visión de Platón se reafirmó y las películas de terror, como *Alien* y *Halloween*, se hicieron populares como parte de la incipiente reacción cultural a la revolución sexual.

En *La psicología de masas del fascismo* Reich nunca nos deja olvidar que, al promover la masturbación, tenía motivos ulteriores. Estaba en guerra con la Iglesia Católica sobre los valores que controlarían la cultura. Su intento de fusionar el fascismo y el catolicismo, lo cual Paul Blanshard y Theodor Adorno procurarían años más tarde, desmiente la realidad de la situación, ya que el nazismo era un culto de renacimiento pagano y homosexual. En *La revolución sexual* Reich cita a Gorki,** quien da indicios vehementes de la reputación de los nazis a nivel internacional, cuando escribe: "En Alemania, ya existe un eslogan: 'Extermina la homosexualidad y el fascismo desaparecerá'".[5] La política sexual reciente ha considerado conveniente suprimir la verdad sobre las inclinaciones homosexuales de los nazis de los registros históricos. La opinión de Mussolini de que la homosexualidad era "*il visio tedesco*" aún puede encontrarse en piezas como la película de Lucino Visconti, "La Caída de los dioses" (1969). Tratando de preservar un frente sexual unido de los homosexuales, los apologistas del régimen ahora sostienen que los homosexuales fueron víctimas del Holocausto, en lugar de miembros del partido que lo perpetró, como deja claro el caso del jefe de las SA, Ernst Roehm. Siguiendo la dirección de Reich (pero ignorando simultáneamente la evidencia antihomosexual

* Festival de los *Rollings Stones* en el norte de California en el que hubo violencia y cuatro espectadores asesinados; marcó simbólicamente el fin del movimiento hippie.

** 1868-1936, escritor y político ruso fundador del realismo socialista, nominado al Premio Nobel.

contenida en sus libros), la Izquierda decidió, después de la guerra, que misticismo significaba catolicismo, y que el fascismo era una forma particularmente virulenta de catolicismo, visión que todavía sigue muy extendida entre la progresía hasta hoy. La Iglesia Católica, como predijo Reich en *La psicología de masas del fascismo,* sigue siendo el villano en este psicodrama porque inhibe la masturbación.

"En todos los casos tratados por el análisis del carácter", escribió Reich,

> "se demostró claramente que los sentimientos místicos se desarrollan a partir del miedo a la masturbación en la forma de un sentimiento general de culpa. Es difícil entender cómo la investigación analítica pudo haber pasado por alto este hecho hasta ahora. La propia conciencia, las amonestaciones y las amenazas interiorizadas de los padres y maestros, se objetivan en la idea de Dios".[6]

La verdad que descubrió Reich es que ambos sistemas –el místico y el liberador sexual– son de una sola pieza y, al mismo tiempo, se excluyen mutuamente. Aquí no puede haber pluralismo. El Estado debe decidirse a favor de una u otra forma de gobierno: o el gobierno de la razón y el autocontrol o bien el dominio de la revolución sexual –o la oración o la masturbación. No puede promover a ambos. Lo que Reich descubrió es el mecanismo por el cual una desviación sexual, especialmente entre los jóvenes, puede ser utilizada para obtener el efecto político.

"Volvamos a nuestra niña", escribe Reich:

> La compulsión a rezar desapareció cuando se hizo consciente del origen de su miedo; esta conciencia le permitió volver a masturbarse sin sentimiento de culpa. Por improbable que parezca este incidente, está cargado de significado para la economía del sexo. *Muestra cómo podría evitarse el contagio místico de nuestra juventud* [énfasis mío].[7]

La separación de la Iglesia y el Estado podría verse como una forma de evitar este conflicto, pero cuanto más se examinan las respectivas instancias históricas, más irrelevantes se vuelven tales ficciones legales. Por empezar, estamos hablando principalmente de moral, y el orden moral no es posesión de ninguna religión, aunque algunas se adhieran a él más fielmente que otras. Ya sea que haya tenido lugar en Berlín en rebelión contra el protestantismo prusiano o en Austria contra la Iglesia Católica o en los Estados Unidos contra un gobierno que se declaraba neutral en materia de religión, el esquema esencial de la lucha seguía siendo el mismo. La lucha política crucial, según Reich, era sobre quién controlaba las costumbres sexuales porque Reich entendía, como Nietzsche y Eurípides antes que él, que *quien controla el sexo controla el Estado.* El Estado sólo

puede tolerar las costumbres compatibles con su sistema de valores, y sólo hay dos conjuntos de valores mutuamente excluyentes para elegir, los simbolizados en la vida de la chica comunista por los polos de la oración y la masturbación. Lo que Reich entendió como resultado de su trabajo de política sexual *(Sex Pol)* es que la creencia deriva del comportamiento, y que el orden social del Estado clásico sólo puede mantener su existencia bajo ciertas condiciones. El Estado clásico fomenta la *virtud*; el Estado revolucionario fomenta el *vicio*. El revolucionario puede fomentar el vicio como una forma de derribar el Estado clásico, pero el vicio lleva tarde o temprano a la desaparición del Estado revolucionario también, tal como descubrieron los soviéticos, a corto plazo, en 1926, cuando intentaron frenar la ola de decadencia, y a largo plazo, cuando el Imperio Soviético se derrumbó definitivamente en 1989.

El contrarrevolucionario que intenta practicar la virtud viola, lo sepa o no, la religión establecida del Estado revolucionario, que es el culto a *Dionysos*. La ilusión de la Ilustración, la ilusión que Reich compartió cuando formuló su idea de una economía sexual autorregulada, es que el vicio puede ser aprovechado para el bien general. La contribución de Reich a los fines políticos de la revolución fue una técnica basada en un conocimiento de la psicología que no estaba al alcance de revolucionarios como Marx, Engels y Lenin. "Coincidimos", escribe Reich, "con la opinión de muchos investigadores, de que todas las formas de misticismo religioso significan oscuridad mental y estrechez de miras... Sólo nos diferenciamos de ellos en cuanto a nuestra seria determinación de combatir con éxito el misticismo y la superstición, y de convertir nuestros conocimientos en una dura práctica".[8]

Probablemente, Reich se basa aquí en sus propias experiencias decepcionantes como comunista, perdiendo el tiempo debatiendo cosas como la existencia de Dios. Si, como dijo Marx, el objetivo del comunismo era transformar el mundo, no entenderlo, Reich afirmaba entonces que había descubierto el *élan vital* que era la fuente de todo cambio social, es decir, el sexo. Una vez que descubría la eficacia de la liberación sexual en la lucha contra el "misticismo", el revolucionario podía prescindir de todo debate y concentrarse simplemente en cambiar la conducta, el comportamiento sexual, para ser específicos. Para ello, ya que todos se inclinan a actuar según sus impulsos sexuales, todo lo que el revolucionario sexual necesita hacer es descubrir los argumentos que justifiquen lo que todo el mundo quiere hacer de todos modos: "No discutimos la existencia o inexistencia de Dios", escribe Reich, "simplemente eliminamos las represiones sexuales y disolvemos los lazos de los niños con sus padres".[9] Una vez que se

puede persuadir a una persona para que actúe sexualmente de una manera determinada, todo debate se torna innecesario. El pensamiento se sigue naturalmente de la acción, en especial, de acciones tan íntimamente arraigadas como las sexuales. "La conclusión ineludible de todo esto", dice Reich, "es que una clara conciencia sexual y una regulación natural de la vida sexual deben condenar de antemano toda forma de misticismo; que, en otras palabras, la sexualidad natural es el archienemigo de la religión mística. Al llevar a cabo una lucha antisexual doquiera que puede, convirtiéndola en el núcleo de sus dogmas y poniéndola en el primer plano de su propaganda de masas, la Iglesia sólo confirma lo acertado de esta interpretación".[10] Al promover que la gente actúe en contra del magisterio de la Iglesia sobre la moral sexual, Reich y sus seguidores limitaron automáticamente su influencia política. La conclusión lógica de esto es también clara: la sexualización total de una cultura significaría la extinción total de la Iglesia y del Estado clásico basados en la ley moral. Los verdaderos revolucionarios podían triunfar sobre la represión –y este fue el programa de los años 1960– simplemente pasarla bien, fumar para drogarse, tener sexo y escuchar música subversiva. Este programa político procedía directamente de Reich.

Así pues, en última instancia, las opciones sexuales que afrontaba la niña se convirtieron en un paradigma de las opciones políticas de control a las que se enfrentaba el Estado: *o la masturbación o la oración*. Si el revolucionario sexual puede conseguir que un número significativo de jóvenes se involucre en la masturbación, ya sea a través de la educación sexual o de la difusión generalizada de la pornografía, el alcance político de la "reacción", por ejemplo, la influencia de la Iglesia Católica, se reduce dramáticamente. "El proceso de *desarraigo* de la mística" se lleva a cabo con mayor eficacia, en otras palabras, por el comportamiento sexual desviado que por el debate sobre la existencia de Dios o la enésima tesis de la Sexta Internacional. Reich pensaba que la licencia sexual se impondría al autodominio personal en todos los casos, y probablemente lo pensó basándose en sus propias experiencias, en las que el autocontrol perdió sistemáticamente. Pero también fue lo suficientemente empírico como para constatar el mismo fenómeno en otros. Menciona a "clérigos" a los que les resultaba imposible continuar con su vocación religiosa una vez que habían "sentido en su propio cuerpo" las "consecuencias físicas" de la licencia sexual.[11]

> La develación de los procesos económico-sexuales, que alimentan el misticismo religioso, conducirá tarde o temprano a su eliminación práctica, sin importar que los místicos se expongan a la crítica. *La conciencia sexual y los sentimientos místicos no pueden coexistir.* La sexualidad natural y los senti-

mientos místicos son lo mismo en cuanto a su energía, siempre que la primera esté reprimida y pueda transformarse fácilmente en excitación mística.[12]

Las implicaciones políticas de esta idea son claras, pero sólo pueden llevarse a cabo después de que una *revolución cultural* haya tomado el control de los instrumentos de la cultura. En otras palabras, la mayoría de la gente no actuará sexualmente de manera coherente por sí misma. Se acobardarán por la presión de las convenciones sociales o se inhibirán por arrepentimiento. Reich notó el efecto inhibidor de *la cultura* en sus pacientes. También se apresuró a sacar la conclusión inversa de lo que descubrió. Si las mujeres son inhibidas sexualmente por la cultura, los cambios en las imágenes promovidas por la cultura traerán aparejado un cambio en la conducta, que, a su vez, provocará un cambio en los valores.

Cuando en mi consultorio hablo con una mujer sexualmente inhibida sobre sus necesidades sexuales, me enfrento a todo su aparato moralista. Es difícil para mí llegar a ella y convencerla de algo. Sin embargo, si la misma mujer está expuesta a un ambiente de masas, por ejemplo, en un mitin en el que las necesidades sexuales se discuten clara y abiertamente en términos mediáticos y sociales, entonces no se siente sola. Después de todo, los otros también están escuchando "cosas prohibidas". Su inhibición moralista individual se ve compensada por una atmósfera colectiva de afirmación sexual, una nueva moral económico-sexual, que puede paralizar (¡no eliminar!) su negación sexual, porque ella misma ha tenido pensamientos parecidos cuando estaba sola. En secreto, ella misma ha llorado su perdida alegría de vivir o anhelado la felicidad sexual. La necesidad sexual adquiere confianza por la situación de masas; asume un estatus socialmente aceptado. Cuando el tema se aborda correctamente, la demanda sexual resulta ser mucho más atractiva que la exigencia de ascetismo y renuncia; es más humana, está más estrechamente relacionada con la personalidad, afirmada sin reservas por todos. Así, no se trata de ayudar, sino de hacer consciente la supresión, de arrastrar la lucha entre la sexualidad y la mística a la luz de la conciencia, de llevarla a una crisis bajo la presión de una ideología de masas y traducirla en acción social.[13]

"Llevarla a una crisis bajo la presión de la ideología de masas" significa que, para tener éxito, el revolucionario sexual debe erotizar la vida pública mediante la difusión masiva de imágenes sexuales. La pornografía es un importante educador en este sentido. Define lo que es permisible ampliando la idea de lo que es posible. Uno piensa también en los festivales de música de los años '60, donde en lugares como Woodstock, las mujeres bailaban literalmente desnudas en la ladera de la montaña, tal como explicaba Eurípides en *Las bacantes*. La difusión generalizada de pornografía fue crucial para acabar con la inhibición "mística" de las mujeres. Sólo cuando estas mujeres tuvieron la impresión de que muchas otras personas

se involucraban en la misma forma de conducta desviada les resultó admisible que ellas mismas se involucraran en ese comportamiento.

Lisa Palac lo cuenta en sus memorias, *The edge of the bed* publicadas recientemente [Al borde de la cama. Cómo las fotografías porno cambiaron mi vida, 1998]. Fue educada en una familia polaca de Chicago ("Les digo que fui criada católica. Todos nos reímos de eso. ¡Ah, el catolicismo! Donde el sexo es sucio y la emoción de la transgresión es interminable"),[14] pero pronto queda claro que sus verdaderos maestros fueron los medios de comunicación erotizados posteriores a los años 1960. Como dijo Reich, "Está claro que esa atmósfera de afirmación sexual sólo puede ser creada por una poderosa organización internacional de economía sexual" y esa organización en este caso no era la Iglesia Católica. Fue la "cultura pop" como proveedora de imágenes transgresoras: "La cultura pop", nos cuenta Palac,

> me pegoteó a mis amigos, amplió mi vocabulario y, por supuesto, me hizo conocer el gran mundo de las posibilidades sexuales. Fue el tipo de educación sexual donde aprendí a través de la sugerencia y el matiz. Pero si quería más que matices, todo lo que tenía que hacer era buscar en la basura del vecino, o bajo la cama de mi hermano mayor, o en el sótano de casa donde mi padre tenía un par de ejemplares de *Hustler* escondidos encima de los aparejos de pesca.[15]

La música, como advertía Platón en *República*, era también un "maestro" que podía corromper o edificar. Palac, bajo el influjo de la cultura *pop*, no escuchaba más que música corruptora. Menciona en particular a Alice Cooper,* quien "me expuso a una idea fundamental de la filosofía sexual moderna: el género es una construcción". La televisión fue el medio que hizo posible esta educación: "Al igual que la música, la televisión –además de ser mi niñera, mi cita para cenar, mi profesor de humanidades, mi asesora política y compañía nocturna, era otro agente sexual secreto".[16] En última instancia, el televisor se transformó en el monitor del ordenador, que se convirtió en el medio para la difusión de la pornografía dura, que es un estímulo para la masturbación, y, en definitiva, la práctica que Palac promueve en su libro como liberación de la represión bajo el nombre de *cibersexo*.

En el libro de Palac encontramos el espejo de la historia que Reich re-

* Vincent Damon Furnier: 1948, cantante de *hard rock* y *heavy metal* estadounidense. Adoptó el nombre de su banda original –Alice Cooper– para actuar como solista. Es reconocido por el uso de maquillajes de aspecto siniestro, inquietantes letras y provocativas representaciones que abarcaban ejecuciones con guillotina y sillas eléctricas o actos con enormes serpientes, que ilustraban los contenidos de sus álbumes.

lata en *La psicología de masas del fascismo*. Lisa Palac es una chica católica que dejó de rezar cuando empezó a masturbarse; la joven que menciona Reich era una chica comunista que dejó de masturbarse cuando empezó a rezar. En ambos casos, las dimensiones sexuales de esta lucha política entre la Ilustración y la Iglesia Católica son claras. *Quien determina las costumbres sexuales gobierna el Estado.* Esas cosas permanecen constantes. Los detalles cambian, pero el panorama general permanece. La revolución cultural en los Estados Unidos en los años '60 fue una repetición de la revolución cultural en el mundo de habla alemana de entre guerras. Reich y sus seguidores, según Sharaf, "querían arrancar la educación de manos católicas e influir en la mente de los jóvenes. La idea era desarrollar a la persona en su totalidad; el objetivo: construir un "hombre socialista".[17]

La batalla fue simplemente trasladada a suelo estadounidense cuando muchos de los bolcheviques culturales fueron expulsados por los nazis y encontraron asilo en los Estados Unidos. La "amarga polarización política entre los socialistas cristianos con su electorado católico rural, en el cual muchos todavía eran devotos de la monarquía, y los socialdemócratas urbanos de orientación secular"[18] simplemente se trasladó a los Estados Unidos, donde los representantes de la élite protestante en declive abrieron sus instituciones a gente como Reich, Paul Tillich y Walter Gropius, y a los otros bolcheviques culturales, como una forma de librar la guerra contra los católicos estadounidenses, quienes estaban cosechando los frutos políticos de una expansión demográfica de larga data, que se aceleraría durante los años del *baby boom*, de 1946 a 1964, después de la guerra. La revolución sexual de la década de 1960 fue el contraataque cultural contra el resurgimiento católico. Durante los años 1960, el propósito de la liberación sexual fue convencer a las mujeres católicas de usar anticonceptivos. Durante los años 1990, el propósito de la liberación sexual fue convencer a las hijas de masturbarse y consumir pornografía. El objetivo en ambos casos ha sido el control. En el primer caso, el propósito fue arrancar la vida sexual de las mujeres católicas de las manos de la Iglesia como una forma de debilitar el poder político católico, que se basaba en la demografía católica. El hecho de que la Iglesia perdiera esa batalla significó que la explotación sexual de las mujeres aumentó, tanto en grado como en especie. En la década de 1990, las hijas de las mujeres que tomaron la píldora fueron explotadas financiera y sexualmente de una manera más extrema y explícita. Lo único que cambió durante esos treinta años fue el alcance de la esclavitud. El proyecto ideológico "de liberación de la represión mediante la exposición a imágenes transgresoras", según Joseph McCarroll, "se encuentra en los medios de comunicación con su continua contrac-

ción de los límites de lo inadmisible de lo que se puede representar, decir, cantar, discutir y aprobar, y en las escuelas, universidades e instituciones educativas donde la técnica y los programas se utilizan para inducir a los estudiantes a eludir el autocontrol racional de las emociones, de la imaginación, del deseo, de la elección y del comportamiento".[19]

Esta "liberación de la represión" está siendo "transformada en la nueva educación mediante una forma encubierta de control social y homogeneización psíquica" del tipo que se promueve en las clases de educación sexual, cuyo propósito es promover la masturbación bajo el disfraz de "sexo seguro". Sea cual sea el disfraz, el resultado es el mismo: la moral se presenta como una instancia de "represión", privando así al niño de la razón, su primera línea de defensa contra la explotación:

> El autocontrol, especialmente la modestia, la castidad y la fidelidad en el ámbito sexual, se consideran "represión", un trastorno emocional del que el público y los niños de la escuela necesitan ser "liberados". Una de las principales herramientas propuestas para lograr esta "liberación" es la exposición a imágenes transgresoras que invitan al participante a suspender o eludir la forma de autocontrol racional propuesto por la tradición judeocristiana y filosófica del conocimiento moral y las virtudes.[20]

Si la moral es una forma de represión, entonces la razón es represiva, y si la razón es represiva, entonces el hombre sólo puede ser libre volviéndose irracional, pero una vez que se vuelve irracional, lo único que lo impulsa a actuar son sus apetitos, sus impulsos y sus pasiones. Y toda vez que el hombre se deja llevar por sus pasiones, pierde el control de sus actos. Por lo tanto, una libertad de este tipo, como los antiguos vieron claramente, se convierte en una forma de esclavitud. Los que defienden ese tipo de libertad están promoviendo, lo entiendan o no, una forma de control social porque el motivo de la acción humana, que antes estaba en la razón (con deliberación y advertencia) ha sido sustituido por el estímulo de la pasión. Los que controlan los estímulos ahora controlan al estimulado. El objetivo de las imágenes transgresoras es el control social. Los que renuncian a la razón son controlados por sus pasiones, que son explotadas, financiera y políticamente, por quienes controlan el flujo de las imágenes transgresoras. Las personas que se benefician económicamente de la promoción de la imagen contribuyen a la elección de aquellos que la protegerán políticamente, y así evoluciona una forma de control político a partir de un sistema de explotación financiera.

Pero también se producen otras consecuencias. Una de las lecciones de los últimos 2.000 años es que las pasiones pueden ser manipuladas desde fuera. Platón comprendió el papel que *la música* podía jugar en la

manipulación de las emociones y, en consecuencia, consideró que en la república ideal no debían interpretarse ciertos ritmos y estilos en presencia de los jóvenes, aquellos que no habían tenido suficiente experiencia en el manejo de las pasiones. Lo mismo ocurre con ciertas imágenes. El desarrollo tecnológico no ha cambiado la naturaleza humana, pero ha hecho posible la manipulación de las personas de un modo jamás imaginado en el pasado. *Muzak** se llama a sí misma "ingeniería musical", es decir, que la tecnología ha hecho posible manipular musicalmente a las personas para que trabajen más rápido o compren más. La tecnología ha permitido a los inescrupulosos malinterpretar las advertencias de Platón y utilizar la música como una forma de control del comportamiento de la gente.

Lo mismo ocurre *a fortiori* con las "imágenes transgresoras". Enceguecen la razón encendiendo las pasiones. Decir que un hombre se libera de la represión cuando sigue sus apetitos más allá de los límites de la ley moral equivale a sostener que ese hombre se esclaviza a sí mismo. Como en el caso de la joven que deja de rezar o se masturba, aquí sólo hay dos opciones. O bien el hombre aprende a autocontrolarse adhiriendo al orden moral, que es la razón aplicada a la conducta, o se somete a sus pasiones, lo que significa subordinarse a un control que lo domina desde fuera, a través de la pasión misma o por obra de las personas que la explotan para su propio beneficio, económico o político.

Ahora bien, los que se identifican con sus apetitos, gente como Wilhelm Reich, no ven las cosas de ese modo, pero todo lo que esto significa es que no ven las cosas tal como son. Si un caballo desbocado galopa hacia un acantilado montado por un hombre, sólo en un sentido análogo se puede decir que el jinete va cabalgando. El caballo está al mando y se llevará a sí mismo y a su "jinete" a la muerte a menos que el hombre recupere el control. Lo mismo ocurre con las pasiones desenfrenadas, que también tienden a la muerte como a su último fin. Los apetitos pertenecen al hombre sólo si éste ejerce un control racional sobre ellos. Si ocurre lo contrario, el hombre pertenece a sus apetitos. Adicción es la única palabra que parece transmitir esta verdad en nuestra cultura. Y así como *Joe Camel*** puede inducir a los niños a fumar, la educación sexual y la pornografía pueden inducirlos a masturbarse. Ambas son formas de control social, pero sólo la primera se reconoce como tal. La segunda se

---

* Marca estadounidense de música de fondo que se reproduce en tiendas minoristas y otros establecimientos públicos.

** El camello Joe, oficialmente *Old Joe*, "El viejo Joe", la mascota de la publicidad para los cigarrillos *Camel*.

interpreta invariablemente como "liberación de la represión", no porque lo sea, sino porque el régimen quiere hacernos creer que lo es. A menos que la pasión esté bajo el control racional del individuo, siempre estará bajo el control de alguien, sobre todo en una cultura publicitario-mediática como la nuestra, que se basa en la manipulación. Estas son las dos únicas opciones: o te controlas a ti mismo según la ley moral o tus pasiones te controlan en ausencia del control moral, o –y esta es la variante moderna de la segunda alternativa– alguien te controlará a través de la manipulación de tus pasiones. Fue necesario el genio maligno de Reich para ver cómo la pasión podía ser movilizada políticamente para engendrar la sociedad revolucionaria.

Reich, por supuesto, siendo un heredero de la Ilustración, consideró que en el descubrimiento de lo que él llamó "economía sexual" había hallado una forma de sexualidad autorregulada, en otras palabras, un camino intermedio entre el orden moral propuesto por Moisés y la Iglesia Católica, y la anarquía social que desgarraba a la Unión Soviética en aquel momento. Sin embargo, tras un examen más detallado, la economía del sexo resulta ser una racionalización apenas disfrazada de los deseos que Reich sentía más profundamente. Así pues, Reich trata de distinguir entre las opciones esencialmente bipolares que rodean al adulterio de la siguiente manera. Para Reich no es la simple dicotomía de ser fiel o no serlo. En su lugar, propone una tercera vía, que, tras un análisis más detallado, resulta ser un alegato especial en defensa de sus propias deficiencias personales: "Hay una diferencia", nos dice Reich, "entre un hombre que abandona irresponsablemente a su esposa e hijos por una relación superficial y el hombre que, por ser sexualmente sano, hace más soportable un matrimonio insoportable que no puede disolver, manteniendo una relación secreta y feliz con otra mujer".[21]

El pasaje anterior pudo haber sido escrito cuando Reich abandonó a Annie Pink Reich por Elsa Lindenberg o cuando dejó a Elsa Lindenberg por Ilse Ollendorf o cuando engañó a Ilse Ollendorf teniendo una aventura con una de sus admiradoras estadounidenses. También el mismo pasaje se podría haber basado en toda una vida de experiencias de ese tipo. Lo que es obvio es que no hay diferencia, especialmente cuando se eliminan los adjetivos exculpatorios. Igual de obvio es el hecho de que los principios de Reich eran en realidad racionalizaciones de sus actos, apenas disimuladas, y él estaba demasiado ciego para ver lo obvio. Tan pronto como uno entiende que la noción reichiana de una economía sexual autorregulada no es más que la conducta sexual racionalizada, el lector perspicaz se queda de nuevo en el punto de partida con las dos alternativas que Platón

bosquejó en su obra *República.* O es la razón o es el caos social. La liberación de la opresión resulta ser un período de transición de la primera a la segunda condición.

Reich es, por supuesto, el filósofo de la "liberación de la represión", habiendo forjado su ideología a partir de los materiales recogidos de Marx y Freud. Reich sigue siendo el único escritor que entiende las consecuencias prácticas de utilizar la sexualidad como una forma de política revolucionaria. "Quien ha visto una vez ojos y rostros intensos en las asambleas de la economía del sexo", nos dice Reich describiendo su propia experiencia de trabajo en las campañas de *sex pol*, "quien ha escuchado y ha tenido que responder cientos de preguntas relacionadas con la esfera más personal de la existencia humana, también ha llegado a la convicción inquebrantable de que la dinamita social está enterrada aquí".[22]

Lo que Reich no vio es que cuando la "dinamita social" estalla, el orden social se destruye en el proceso. Podría haber aprendido esa lección de los comisarios soviéticos cuando visitó la Unión Soviética en 1929, pero sus deseos eran tan imperiosos que no le dejaron escuchar. En su lugar, continúa diciendo que sólo aquellos que están dispuestos a promover la masturbación infantil podrán hacer estallar esta dinamita social. Los reaccionarios que se rehúsan a explotar la sexualidad de esta manera, incluso los que se esconden detrás de las etiquetas del marxismo-leninismo, nunca podrán activar esta dinamita social en todo su potencial destructivo.

Como debería resultar claro ahora, el uso de todo el potencial destructivo de la "dinamita social" de Reich no ocurrió durante su vida. Tuvo lugar durante los años '60, cuando el promovido renacimiento de Reich conllevó la amplia difusión de sus escritos. En 1968 la revolución arrasó Berlín, pero también los Estados Unidos, el nuevo hogar de Reich, y sus libros ayudaron sobremanera.

El 19 de agosto de 1939 Reich abordó el *Stavanger Fjord*, el último barco de Noruega antes de que estallara la Segunda Guerra Mundial el 1 de septiembre. Theodore Wolfe y Walter Briehl, dos estudiantes estadounidenses de Reich, habían persuadido a la *New School for Social Research** para que pusiera varios miles de dólares garantizando su salario. Reich había intentado anteriormente obtener apoyo financiero de los Rockefeller para su investigación biónica, pero lo rechazaron. Al conseguir un puesto en la *New School*, obtuvo ese apoyo indirectamente de todos modos.

---

* Fundado en 1919 por profesores liberales neoyorquinos escindidos de la Universidad de Columbia, se convirtió en un santuario de intelectuales judíos exiliados de Alemania en los años '30.

Desde allí, Reich se puso en contacto, a través de Alexander Lowen, con la *Settlement House* vinculada al *Union Theological Seminary** de Nueva York, que entonces albergaba a Paul Tillich, otro refugiado de la Alemania nazi. Lowen organizó una charla para Reich con la gente del Seminario porque consideraba que Reich "podía cambiar el mundo" explicando las implicaciones sociales de los problemas sexuales de la juventud. Reich estaba ahora haciendo un trabajo de política sexual (*sex-pol*) en la ciudad de Nueva York conectado con el personal del más prestigioso seminario protestante del país.

Su influencia se expandió a partir de ahí, a menudo a través de la terapia reichiana. Uno por uno, los prominentes revolucionarios culturales de Nueva York tomaron contacto con las ideas de Reich sobre cómo derribar el Estado cambiando las costumbres sexuales. Paul Goodman** autor de *Growing Up Absurd,**** libro inmensamente influyente, estuvo en terapia con Alexander Lowen alrededor de 1945. Goodman, que era, si acaso, más licencioso que Reich, escribió una crítica elogiosa de la obra de Reich, lo que hizo que éste se reuniera con él personalmente. Saul Bellow***** también estuvo en terapia con uno de los alumnos de Reich durante los años 1940 y escribió *Las aventuras de Augie March* y *Henderson, el rey de la lluvia* bajo el hechizo de Reich. Norman Mailer****** nunca estuvo en terapia reichiana, pero cualquiera que haya leído su ensayo *El negro blanco* puede ver la influencia de Reich en la insistencia de Mailer sobre la importancia de un buen orgasmo como el *summum bonum.*

---

* Fundado en 1836 en la ciudad de Nueva York, es una institución ecuménica privada del cristianismo progresista liberal, afiliada a la Universidad de Columbia y al Seminario Teológico Judío de los EE.UU.

** 1911-1972, intelectual estadounidense de origen judío llamado "el filósofo de la Nueva Izquierda", cuyas inclinaciones anarquistas tuvieron influencia en la contracultura de los años 1960.

***1960, trata de la relación entre la delincuencia juvenil estadounidense y las oportunidades de la sociedad para satisfacer las necesidades naturales.

**** 1915-2005; escritor canadiense-estadounidense de origen judío, premio nobel de Literatura en 1976.

***** 1923-2007, novelista y dramaturgo estadounidense de origen judío. Se casó 6 veces.

Capítulo 21

Berlín, 1930

Némesis arriba a las puertas del Institut Für Sexualwissenschaft*

El 4 de diciembre de 1930, Magnus Hirschfeld disertó en la *American Society for Medical History* sobre la sexología, conferencia organizada por el Dr. Harry Benjamin, quien pronto desempeñaría un papel fundamental en la introducción de las ideas de Hirschfeld en los Estados Unidos. Hirschfeld fue presentado por Victor Robinson, hijo del amigo de Hirschfeld, el Dr. William Robinson, quien se convertiría, como Benjamin, en uno de los primeros partidarios de Alfred Kinsey, y crearía la versión estadounidense del *Institut für Sexualwissenschaft* en el Morrison Hall, de la Universidad de Indiana en Bloomington, haciéndose famoso con la publicación de sus *Informes Kinsey* sobre la sexualidad humana, entre 1948 y 1953. La fama de Hirschfeld para el año1930 era ciertamente mundial, si no por otra razón que su participación en los Congresos Mundiales para la Reforma Sexual, y esto, ciertamente, le garantizó una audiencia nutrida en Nueva York, donde emigrantes alemanes como Benjamin habían dejado su huella en la profesión médica.

Pero también había otras razones para emprender una gira de conferencias. La más apremiante era la situación política cada vez más peligrosa en Alemania, que no se descomprimió durante la ausencia de Hirschfeld.

* En la mitología griega, diosa de la justicia retributiva, de la venganza , de la solidaridad, el equilibrio y la fortuna.

Como resultado, una conferencia en Nueva York se convirtió en una gira de conferencias por todo el país. Hirschfeld pasó seis semanas en Nueva York, y luego cuatro semanas en Chicago y San Francisco. Además, difundió su mensaje pro homosexual a los trabajadores de la industria automotriz en Detroit, así como al público reunido en Filadelfia, Newark y Los Ángeles. Cuando llegó el momento de partir, Hirschfeld decidió regresar a Alemania por el camino más largo y se embarcó en una gira de conferencias en China, que le llevó a otros puertos del Lejano Oriente y finalmente a la India, donde, además de hablar sobre la homosexualidad, peregrinó a ver a Annie Besant,* por entonces líder del movimiento teosófico.

Fue en China donde recogió a Tao Li, el joven que le acompañaría durante el resto del viaje, que, debido al empeoramiento de la situación política en Alemania, nunca terminó siendo un viaje de vuelta a casa sino un viaje al exilio en Francia. En su biografía de Hitler, Joachim Fest habla de "una abrumadora sensación de ansiedad" que invadía Europa en aquella época. "Era", concluye, "sobre todo e inmediatamente, el miedo a la revolución, ese *'grande peur'*, que había perseguido a los sueños de la burguesía europea desde la época de la Revolución francesa y a lo largo de todo el siglo XIX.[1] Isherwood había hablado de ello en sus memorias. Mary Wollstonecraft había mencionado lo mismo. Entonces, el miedo que la revolución siempre engendra estaba acechando las calles de Berlín.

El 6 de mayo de 1933, Némesis llegó a las puertas del *Institut für Sexual Wissenschaft* luciendo un uniforme con camisa de color pardo. Magnus Hirschfeld no estaba allí para recibir al uniformado; miró las noticias del saqueo nazi del Instituto y la posterior "quema de libros" desde la relativa seguridad de un cine en Francia. Erwin Hansen, el "robusto comunista" que golpeaba a Karl Giese para satisfacer sus necesidades masoquistas, estaba en el Instituto cuando los nazis llegaron a primera hora de la mañana. Como la llegada de los camiones cargados de estudiantes nazis fue acompañada por el toque de una banda de música, en consonancia con el gusto de Hitler por la escenificación, Hansen bajó a abrir la puerta al ejército invasor, pero los jóvenes nazis decidieron derribarla de todos modos.

Isherwood, que describe el asalto al Instituto en sus memorias, quedó sorprendido por el hecho de que los nazis parecían saber lo que buscaban. El objetivo de la redada no era tanto la destrucción del instituto de Hirschfeld y sus sucias fotografías, sino más bien la eliminación de las pruebas incriminatorias que se habían acumulado en sus archivos, documentando

* 1847-1933, escritora ocultista y periodista revolucionaria británica iniciada en la masonería mixta, presidente de la Sociedad Teosófica entre 1903 y 1933.

el comportamiento homosexual de dirigentes nazis. Ernst Roehm, en este sentido, era el principal sospechoso, como Hirschfeld había mencionado en su ya citada carta. Roehm eventualmente acabaría pagando el precio de su homosexualidad cuando, un año después, él y sus amigos homosexuales fueron acribillados en un balneario alemán por hombres de las SS que cumplían órdenes de Hitler. Hitler sólo respondía a la presión de Mussolini y otras fuentes y vio en ese momento una oportunidad política demasiado tentadora para dejarla pasar a fin de consolidar su poder. Con la disolución del Instituto y la llegada de la némesis nazi a la cúspide del poder en Alemania, el *Kulturbolschewismus* empezó a plegar sus tiendas y a desaparecer, dirigiéndose al oeste, y terminando en los Estados Unidos en general, y, en el caso de gente como Isherwood, Schoenberg, Thomas Mann, Franz Werfel, Peter Lorre, Conrad Veidt y Berthold y Salka Viertel, en Hollywood en particular. El mismo monstruo que había llegado de Inglaterra a Alemania se puso en marcha de nuevo; como Christopher Isherwood –quien llegó a Berlín en busca de chicos– tuvo que huir también a causa de ellos; y tal como Isherwood, cuando el monstruo dejó Berlín, se fue a Hollywood, su nueva morada. El billete de Isherwood a Hollywood tenía una conexión alemana. Fue allí como asistente de Berthold Viertel porque hablaba alemán. Isherwood se quedaría en Hollywood por otras razones, y su estancia allí tendría otras consecuencias. Mientras Isherwood escapaba de Alemania, se encontró con uno de sus amigos *gay* de Berlín que tenía un nuevo chico y un diagnóstico reciente de sífilis. Isherwood escapó ileso de la enfermedad y de la policía, que ahora estaba persiguiendo a los extranjeros.

Karl Giese, en cambio, no tuvo tanta suerte. Escapó a Francia con gran parte del material de archivo de Hirschfeld, sólo para suicidarse allí en 1938. Sin embargo, el material de archivo no permaneció en Francia. Terminó en el *Instituto Kinsey* en Bloomington, Indiana.

Capítulo 22

Moscú, 1930

Reich y la reacción estalinista a la liberación sexual

En 1930 Wilhelm Reich viajó a la Unión Soviética. El éxito de Reich atrayendo multitudes con sus campañas de política sexual (*sex-pol*) creó tanta consternación en el Partido Comunista como en la profesión psicoanalítica. Una de las principales razones de la preocupación oficial fue la experiencia reciente de los comunistas de la Unión Soviética. Tras la revolución de 1917, Rusia se convirtió en la meca de los devotos del amor libre de Occidente, quienes viajaron a la Unión Soviética en los días de apogeo de la liberación sexual durante el período de relativa prosperidad generada por la Nueva Política Económica de Lenin. En la época en que Reich promovía su *sex-pol* en Viena y Berlín, el péndulo se movía en la dirección contraria. Lenin había muerto, y Stalin se aprestaba a introducir la reacción tiránica a la licencia sexual que Platón había discutido en su obra *República*. Sharaf intenta pintar un cuadro de cobardía política por parte de los funcionarios comunistas, pero no tiene en cuenta el efecto devastador que la liberación sexual fomentada por el gobierno había tenido en la sociedad soviética. Reich dedicó gran parte de su libro *La revolución sexual* a explicar por qué la revolución sexual había fracasado allí. Cuando Reich finalmente llegó a la URSS, los signos de retroceso de los primeros días de la liberación sexual bajo Lenin eran evidentes en todas partes y aumentaron con el tiempo. Stalin significó para el régimen comunista bajo Lenin, lo que lo que Hitler para la República de Weimar. La "libertad" de

la pasión desenfrenada había conducido inexorablemente a la tiranía y a la reacción.

Reich dedica mucho tiempo en su libro a referir las evidencias de la reacción sexual y aún más tiempo a tratar de refutarlas. A principios de los años '30, los comisarios parecían sacerdotes católicos en su condena de la inmoralidad sexual, no porque creyeran en el Evangelio de Jesucristo, sino porque habían descubierto en la dura escuela de la experiencia la utilidad social de la moral sexual: "Ni siquiera los campesinos se han librado de la crisis sexual", escribió un pensador soviético al hablar del resultado de la liberación sexual en la URSS. "Como una enfermedad infecciosa que no conoce ni rango ni posición, desciende de los castillos y las ciudades a las barriadas de los trabajadores, se asoma a los pacíficos hogares, se precipita en la adormecida aldea rusa... No hay defensa contra la crisis sexual".[1]

Reich, quien se hizo comunista por razones sexuales, se quedó atónito ante la reacción contra la revolución sexual que estaba teniendo lugar en la Unión Soviética. Lo que él juzgó una cobardía moral, un fracaso de incoherencia revolucionaria, tanto en lo personal como en lo económico, las autoridades soviéticas lo percibieron simplemente como una cuestión de supervivencia social. La revolución sexual había desatado un caos de tal magnitud en la Unión Soviética que la existencia misma del tejido social estaba amenazada, y eso, a su vez, requería una reacción, un repliegue a los límites del orden moral, cuya existencia había sido redescubierta en la dura escuela de la necesidad.

Las pruebas se acumulaban, y Reich las negaba tan rápidamente como los soviéticos se decidían a actuar en consecuencia. "El 16 de junio de 1935", escribe Reich,

> el periódico noruego *Arbeiderbladet* informó que el gobierno soviético había recurrido a redadas masivas contra los delincuentes menores de edad. Además de describir actos de robo, hurto y saqueo, el *Arbeiderbladet* informó que esos niños estaban infectados con enfermedades venéreas: "Como una inundación pestilente, estos niños llevan la infección de un lugar a otro".[2]

Ese mismo año, los ciudadanos soviéticos podían leer en *Pravda* que "en la Unión Soviética, sólo un amor grande, puro y digno debe ser causa de matrimonio", así como artículos de médicos especializados que describían el daño del aborto en el cuerpo de la mujer. "Tengo que comparar el trabajo en el campo del aborto", escribió un tal Dr. Kirilov en 1932 en Kiev, "con el exterminio de los primogénitos en el Antiguo Egipto, que debían morir por los pecados de sus padres, que devastaron al hombre y a la sociedad".[3] Todas las citas anteriores son reproducidas en el libro de Reich con creciente enojo de su parte.

En su visita a la Unión Soviética, Reich preguntó a un médico cómo el Comisariado de la Salud del Pueblo se ocupaba de la masturbación entre los adolescentes y se le dijo que se intentaba "desviarlos" de ese tipo de conducta. Cuando Reich respondió, explicando el punto de vista médico, "que en Austria y en algunos centros de asesoramiento sexual alemanes se había convertido en una cuestión de rutina aconsejar al adolescente con culpa por masturbarse, a fin de que pudiera experimentar gratificación al hacerlo", la idea fue rechazada de plano por "horrenda".[4]

Del mismo modo, la famosa teoría del "vaso de agua", que postulaba que la satisfacción de los impulsos sexuales debía ser tan desinhibida, sencilla e intrascendente como beber un vaso de agua, también fue revisada. La crítica de Lenin a la "teoría del vaso de agua", concluyendo que el amor involucra a tres, era casi un relato literal del matrimonio tal como lo predicaban los sacerdotes católicos a los novios cuando les decían que un matrimonio exitoso necesitaba tres personas: el hombre, la mujer y Dios. Ahora salía de la boca de los funcionarios comunistas, que se quejaban de las "pasiones africanas". Fuera cual fuere la causa, el antídoto era bastante claro: "¡Abstinencia!". Reich apenas puede contener su disgusto en este punto. La abstinencia, según él, no era más que "un eslogan tan conveniente como catastrófico e imposible de realizar".[5] Al menos a Reich le resultaba imposible de realizar.

La alternativa de Reich era echar más gasolina al fuego. Su solución era más liberación sexual, idea que estaba tan fuera de línea con la experiencia reciente en la Unión Soviética que probablemente aceleró su expulsión del Partido Comunista. Reich nunca dejó de insistir en que la Unión Soviética no había ido suficientemente lejos en la cuestión. A fines de los años 1940, en una introducción posterior a *La revolución sexual*, Reich escribió que "lo que la Rusia soviética intentó resolver por la fuerza en un breve lapso durante la década de 1920, se está logrando hoy día en todo el mundo de una manera más lenta pero mucho más completa".[6] Los soviéticos, según Reich, cometieron un gran error al pensar que una revolución económica cambiaría las relaciones sexuales automáticamente. En otras palabras, pensaron que la revolución cultural seguiría a la revolución económica automáticamente. Cuando no fue así, retrocedieron en el frente social y reaccionaron. El observador perspicaz podría decir en este punto que los soviéticos descubrieron el orden moral *por las malas*, pero Reich nunca fue tan perspicaz. Según él, los comunistas simplemente no entendían el sexo ni cómo la transformación de la sociedad exigía en primer lugar cambios en la vida sexual de los ciudadanos. No se debía dejar la revolución sexual librada a su

propio desarrollo espontáneo como un asunto meramente privado: "Al igual que la revolución económica y política, la revolución sexual debe ser entendida y guiada conscientemente".[7]

En otras palabras, según Reich, los comunistas de la Unión Soviética entendieron las cosas al revés. Su revolución fracasó porque "el portador y cultivador de esta revolución, la estructura psíquica del hombre, no fue cualitativamente transformada por la revolución social".[8] La revolución económica es la condición necesaria, pero no suficiente, para la "liberación". Según Reich, lo que los revolucionarios rusos deberían haber hecho después de la caída del zar fue utilizar la revolución como un intento de trabajar por la abolición de la familia; en otras palabras, la abolición de la moral sexual, que es el principal obstáculo para un buen orgasmo y, por lo tanto, para la felicidad humana. Reich se revela aquí un tanto obtuso. No se da cuenta de que esto es precisamente lo que ocurrió en la Unión Soviética durante los años '20, y que fue precisamente este intento de diseñar la naturaleza humana lo que creó el caos y la reacción consiguiente. Los apetitos de Reich eran tan imperiosos que nunca los cuestionó. Dado que, según Reich, el deseo sexual en sí mismo está por encima de toda cuestión, el origen del problema debe estar en otra parte, en la inadecuación del pensamiento comunista respecto de la sexualidad. "Desde que el Partido Comunista", escribió Reich, "no se ha formado ninguna opinión sobre la revolución sexual, y puesto que no podía dominar la agitación revolucionaria de la vida con el análisis histórico de Engels (que sólo proporcionaba el trasfondo social, pero no la esencia del problema) estalló una lucha que mostrará a todas las generaciones futuras los dolores de parto de una revolución cultural".[9]

Según Reich, en otras palabras, la Revolución rusa iba a allanar el camino a la revolución sexual, pero los dos acontecimientos eran cosas diferentes, y el primero no conducía necesaria o automáticamente al segundo. Ni Marx ni Engels sabían lo suficiente sobre sexualidad como para provocar la revolución cultural que traería la "liberación" definitiva del hombre. Trotsky no era mejor que el resto, y "por lo tanto... la revolución sexual soviética no tenía ninguna base teórica".[10] "El propio Lenin", subrayó Reich, "enfatizó que la revolución sexual así como el proceso de la sexualidad social en general no habían sido comprendidos en absoluto desde el punto de vista del materialismo dialéctico, y que se necesitaría una enorme experiencia para dominarlo".[11]

Dada su megalomanía,* no sorprende enterarse que Reich consideraba que él era el hombre indicado para arbitrar lo que Lenin no había entendi-

* Trastorno de la personalidad caracterizado por delirios de grandeza, que llevan a mentir, manipular o exagerar, a fin de conseguir determinados objetivos.

do. Y, en cierto sentido, lo era. Reich iba a ser el Josué que guiaría al pueblo elegido a la versión sexual de la tierra prometida, mientras que Moisés –en términos políticos, Marx, y en términos sexuales, Freud– observaba desde el otro lado del Jordán. Vemos aquí un ejemplo de Reich, el freudiano, dando lecciones a sus padres de izquierda, así como vimos a Reich, el operador político, dando lecciones a Freud. Al explicar el estado de la revolución sexual en la Unión Soviética en los años '20, Reich dio esperanzas a los revolucionarios de izquierda de los años 1960 –cuando comenzó el auge de Reich–, de que podrían tener éxito donde sus padres revolucionarios habían fracasado, simplemente siendo más liberados sexualmente.

Al mismo tiempo, Reich estaba ofreciendo otra visión aún más peligrosa sobre el uso de la pasión sexual como medio de movilizar a las masas y, en última instancia, controlarlas. La nueva revolución se basaría no en el agravio económico sino en la penuria sexual. Reich fue lo suficientemente inteligente como para ver que, al satisfacer las pasiones sexuales de las masas, él estaba en camino de construir a partir de ellas un movimiento político que él, como garante de sus deseos ilícitos, podría controlar. En otras palabras, olvídate de interrogar a los jóvenes comunistas con preguntas como: "¿Cuál fue la enésima tesis del Sexto Congreso Comunista Mundial?". La mejor manera de movilizar políticamente a los niños es hacer que se vuelvan sexualmente activos. Las acciones hablan más fuerte que las palabras, y los actos sexuales hablan más fuerte aún. Los niños sexualmente activos eran revolucionarios naturales, Y, por lo tanto, para llevar a cabo la verdadera revolución, todo lo que gente como Reich y sus seguidores tenían que hacer era promover la iniciación sexual temprana de los niños:

> En comparación, un niño cuya actividad motriz es completamente libre, y cuya sexualidad natural ha sido liberada en el juego sexual, se opondrá a las influencias estrictamente autoritarias y ascéticas. La reacción política siempre puede competir con la educación revolucionaria en la influencia autoritaria y superficial de los niños. Pero nunca podrá hacerlo en el ámbito de la educación sexual. Ninguna ideología reaccionaria u orientación política puede lograr con los niños lo que una revolución social respecto de su vida sexual. En términos de procesiones, marchas, canciones, pancartas y uniformes, sin embargo, la reacción sin duda tiene más que ofrecer. Vemos así que la estructuración revolucionaria del niño debe implicar la liberación de su motilidad biológica sexual. Esto es indiscutible.[12]

Una lectura atenta de este pasaje deja claras algunas cosas. Por un lado, es prácticamente imposible decir si Reich está tratando de liberar a los jóvenes sexualmente o controlarlos políticamente, porque al permitirles

gratificar sus apetitos sexuales, también los está convirtiendo en soldados de infantería de su revolución. Reich sólo puede movilizar a las masas apelando a sus pasiones sexuales. Es el deseo de liberación sexual lo que las moverá políticamente. Así pues, Reich *sólo puede "liberarlas" controlándolas.* Sólo puede liberarlas movilizándolas políticamente, y sólo puede movilizarlas políticamente desatando sus pasiones. En última instancia, esta paradoja nunca puede ser resuelta porque *liberación y control* son una y la misma cosa cuando se trata de liberar la pasión sexual del control racional personal. La pasión puede ser movilizada para derribar un régimen, como en el caso de la Revolución francesa, pero una vez abandonado el orden moral, la destrucción del orden social no tarda en llegar, tal como Platón demostró. Entonces, a diez años de la Revolución rusa, la dirigencia soviética se enfrentó a una elección: podía seguir fomentando la sexualidad revolucionaria y ver cómo se desintegraba el orden social, con todos los peligros que comportaba a la luz de un inminente conflicto con Alemania, o bien podía repudiar sus principios "revolucionarios" e instituir la reacción que restaurara el orden social. Los comunistas se decidieron por el segundo camino; Reich eligió el primero, y como resultado, la separación de caminos fue inevitable.

En 1930 Reich se trasladó a Berlín, en parte como expresión de su decepción con Freud y la profesión psiquiátrica, pero también como una forma de involucrarse más políticamente a través de su trabajo de política sexual con los trabajadores de esa ciudad cada vez más decadente. Llegó a Berlín justo a tiempo para ver cómo la declinación de la República de Weimar alcanzaba un *crescendo* estremecedor, y simultáneamente, el desenlace a manos de los nazis, que llegaron al poder diciéndole al pueblo alemán que pondrían fin al tipo de *Kulturbolschewismus* que promovía Reich. Reich, en otras palabras, provocó la misma reacción que pretendía frustrar con su promoción de la *Sex-Pol.* El *bolchevismo cultural,* dicho de otro modo, llevó a Hitler al poder. Fue un hecho que ni Reich ni sus epígonos de izquierdas pudieron admitir nunca. Quizá fue por eso que Reich se empeñó en encontrar un chivo expiatorio para lo que él provocó. Así como en *La revolución sexual* trató de explicar cómo los soviéticos traicionaron la revolución sexual, en *La psicología de las masas del fascismo* intentó justificar por qué los trabajadores alemanes eligieron la reacción en lugar del progreso sexual que él promovía. En lugar de ver a Hitler como la versión alemana de Stalin haciendo realidad la advertencia de Platón según la cual la democracia siempre engendra tiranía, Reich descargó la culpa de la llegada de Hitler en los pies del "misticismo", es decir, del cristianismo, que, según él, inhibía el orgasmo con su magisterio de

la moral sexual y, por lo tanto, de acuerdo con lo que era esencialmente una psicología del parche, creó una gran inundación de resentimiento que desembocó en los excesos sádicos de los nazis. Reich postuló una teoría conforme la cual la represión sexual conducía al totalitarismo, cuando en realidad era exactamente lo contrario. La República de Weimar, con su *Kulturbolschewismus* y la decadencia sexual, llevó a Hitler al poder, no la moral sexual. Los apologistas de la izquierda posteriores cometieron el mismo error intelectual, si es que podemos llamar a algo tan intencionado un error. A fines de los años 1940, cuando Erich Fromm, Theodor Adorno y Richard Hofstadter* se unieron al mismo coro, ya prácticamente se había formado un consenso en la izquierda. En su libro *The Authoritarian Personality* (1950),** Adorno ideó la explicación definitiva de la izquierda de la posguerra sobre el fascismo, al afirmar que surgió como resultado de la "represión", es decir, de las fuerzas conservadoras que se identificaban cada vez más con la Iglesia Católica. No fue, como podría haber dicho Platón, que la desmesura sexual había llevado a una reacción tiránica. Según Reich, Adorno y Fromm, fue la *represión*, veredicto que preparó el escenario para la revolución sexual veinte años más tarde, ya que, una vez más, la izquierda trató de derrocar la represión a través del exceso sexual.

En el escenario de Reich, *el padre era el villano.* Porque, como Reich había aprendido de Freud, Dios era un padre exaltado [elevado en su dignidad, sublimado]; cualquier ataque al padre era un ataque a Dios y viceversa. "El padre estricto", según Reich, "que niega el cumplimiento de los deseos del niño, es el representante de Dios en la Tierra y, en la fantasía del niño, es el ejecutor de la voluntad de Dios".[13] Reich descubrió a través de su trabajo de la *sex-pol*, especialmente en Berlín, que la mejor manera de atacar el sistema social sustentado en la autoridad del padre, quien representa la autoridad de Dios-padre en la Tierra, era persuadir al joven a mantener relaciones sexuales antes del matrimonio. Se prefería la copulación, pero la masturbación servía igual, y, de hecho, en muchos aspectos era mejor porque era más fácil de realizar. Una vez que el niño se involucraba en una actividad sexual ilícita, quedaba inmune al encanto de la reacción, el término que Reich usa para referirse a la moralidad. "Los niños", escribió, "no creen en Dios. Es a la edad en que tienen que aprender

* De estos y otros autores vinculados a la llamada *Escuela de Frankfurt* y su obra al servicio del proyecto de ingeniería social judeomasónico estadounidense, el autor se ocupa en *El espíritu revolucionario de los judíos y su impacto en la historia mundial.*

** Escrito con el apoyo de la CIA, de los EE.UU. y el *American Jewish Committee* como parte de su guerra psicológica contra el catolicismo. Ver *El espíritu revolucionario de los judíos* de E. Michael Jones.

a suprimir la excitación sexual, a la que acompaña la masturbación, que la creencia en Dios generalmente arraiga en ellos".[14] Reich no tardó en sacar consecuencias políticas de esta verdad. Animar a los niños a masturbarse era simplemente otra forma de *bloquear su capacidad de creer en Dios.* Una vez que Dios estaba fuera de escena, la autoridad del padre desaparecía, y con ella todo el orden social basado en el orden moral, es decir, el orden social en cualquier sentido real del término. La masturbación, en otras palabras, era una forma de derribar el Estado. Era un instrumento para la revolución, por mucho que los comunistas dijeran lo contrario. Según Reich, los comunistas soviéticos traicionaron la revolución cuando repudiaron la liberación sexual, lo que se vieron obligados a hacer para evitar la caída de la Unión Soviética en la anarquía. La inmoralidad sexual generalizada llevó a la URSS al borde de la anarquía y del colapso social, porque la moral sexual es, tal como los católicos siempre han sostenido, la *piedra angular* del orden social. El hecho de que los comisarios bolcheviques por entonces comenzaran a decir lo mismo no hizo más que aumentar el disgusto de Reich y determinarlo a llevar a cabo la verdadera revolución, que era en su esencia sexual:

> Con la eliminación de la condición espástica en la musculatura genital, la idea de Dios y el miedo al padre siempre pierden terreno. Por lo tanto, el espasmo genital no sólo representa el anclaje fisiológico del miedo religioso en la estructura humana, sino que al mismo tiempo produce la ansiedad de placer que se convierte en el núcleo de toda moral religiosa... La timidez genital y la ansiedad del placer siguen siendo el núcleo energético de todas las religiones patriarcales.[15]

Según Reich, el sexo era la mejor herramienta para la revolución. La actividad sexual ilícita era también la mejor profilaxis contra la creencia en Dios, pues, removidos de la escena Dios y la familia, los revolucionarios como Reich tenían garantizado el éxito en su lucha política. Al explotar la pasión sexual, Reich podía movilizar a las masas de una manera inaudita en el pasado. Los soviéticos descubrieron que hacer esto tenía un alto costo en términos de desorden social, pero Reich simplemente ignoró lo que decían, tal como lo hizo la generación que llegó a la mayoría de edad en los años 1960 e intentó poner en práctica las teorías de Reich. Los años 1960 fueron, en efecto, los de la revolución reichiana. Fue esta revolución la que instauró el régimen actual en el poder. Es por eso que el régimen promueve este tipo de conducta y fomenta la difusión de la pornografía, y asimismo, la razón por la cual la Oficina del Cirujano General de la Nación en los EE.UU. ha quedado inescindiblemente ligada al aborto y a las políticas contraceptivas, y bajo la Administración Clinton

(1992-1996), a la promoción de la masturbación. Joycelynn Elders* dejó perfectamente claro al final de su mandato como Cirujana General de los Estados Unidos (1993-1994), que la educación sexual y la masturbación eran una y la misma cosa. Sirven al mismo propósito, a saber, la inhibición de la piedad religiosa y la invalidación de un orden social basado en la moral y la autoridad del padre. La masturbación es simplemente el acto de poner en práctica la concepción iluminista de la sexualidad y, por lo tanto, de la revolución social. Es una visión del asunto que ella pudo haber obtenido de Reich. "No podemos iluminar a los niños y a los adolescentes", escribió Reich en *The Sexual Revolución,*

> y al mismo tiempo prohibir los juegos sexuales y la masturbación. No podemos mantener en secreto la verdad sobre la función de la gratificación sexual. Sólo podemos decir la verdad y dejar que la vida siga su curso completamente libre de interferencias. La potencia sexual y el vigor físico y la belleza deben convertirse en los ideales permanentes del movimiento revolucionario por la libertad.[16]

* 1933: pediatra promotora de la masturbación, de los anticonceptivos y de la legalización del consumo de drogas.

Capítulo 23

Washington, 1930

La lucha de monseñor John A. Ryan

En 1930, en un fallo conocido como *Young's Rubber Corporation contra C. I. Lee & Co., Inc.*, la Corte Suprema de los Estados Unidos, al resolver una disputa de marcas registradas entre dos fabricantes de preservativos pareció afirmar la legalidad del comercio interestatal de anticonceptivos. "Pareció" podría ser la palabra adecuada, ya que unos meses antes el mismo tribunal había afirmado la definición de obscenidad de la llamada *Ley Comstock* cuando falló contra la distribución de un folleto de educación sexual distribuido por Mary Ware Dennett.* La ambigüedad derivada de la disparidad entre ambas decisiones fue percibida como una oportunidad por los promotores del control de la natalidad, y no perdieron tiempo a fin de aprovecharla.

El 5 de noviembre de 1930, Eleanor Dwight Jones (1880-1965), directora de la *Liga Americana para el Control de la Natalidad*, escribió a Lawrence B. Dunham, entonces director de la Oficina de Higiene Social, anunciando que "ha llegado el momento de lanzar en todo el país una campaña sistemática contra la actual multiplicación 'disgénica' de los no aptos". "El público", continuó la Sra. Jones, "está empezando a darse cuenta de que la filantropía científica y positiva no se limita a los enfermos, los pobres y los degenerados, sino que toma medidas para evitar el nacimiento de bebés destinados a ser indigentes, inválidos, degenerados, o las tres cosas a la vez".[1]

* 1872-1947: estadounidense precursora del feminismo, del voto de la mujer, pacifista, homeópata, abogada, y pionera del control de la natalidad y la educación sexual.

La señora Jones nunca llegó a decir *cómo sabía* que ciertos bebés estaban "destinados a ser indigentes, inválidos, degenerados o las tres cosas a la vez". Pero, en cierto sentido no tuvo que hacerlo. El instrumento que permitía a la Sra. Jones mirar el futuro como en una bola de cristal y discernir el carácter moral de los niños aún no nacidos se llamaba *movimiento eugenésico*, y sus principios eran sostenidos con la misma firmeza por las fundaciones Rockefeller, a las que la Sra. Jones solicitaba una gran donación. A las feministas de los últimos tiempos, desde los biógrafos de Margaret Sanger, a los cineastas que sanearon su imagen y los delegados a las diversas conferencias de las Naciones Unidas sobre población, les gusta presentar al movimiento por el control de la natalidad como algo diferente del movimiento eugenésico, pero la realidad pura y simple es que eran una y la misma cosa. La anticoncepción fue una forma de *guerra étnica* desde su inicio, y sus promotores eran muy conscientes de ello y estaban dispuestos a financiarla precisamente en esos términos, tal como la Sra. Jones lo expresó con toda claridad en su carta, por lo cual, dado que en respuesta los Rockefeller le dieron 10.000 dólares en aquellos años de la Gran Depresión, también los deben haber encontrado aceptables.

"La segunda parte de nuestro programa", continuó la Sra. Jones, insistiendo de nuevo en el tema de la eugenesia,

> es asegurar la cooperación de las agencias sociales en estas ciudades para conseguir que las mujeres de la clase social y económica más baja aprovechen el consejo contraceptivo que se les ofrece... Nosotros... nos concentramos en el trabajo práctico de hacer posible que las clases sociales más bajas practiquen el control de la natalidad. Por el bien de la raza, las personas de baja estirpe –incompetentes y enfermizas– deben tener pocos o ningún hijo, y afortunadamente quieren pocos o ningún hijo. En este asunto el interés privado está de acuerdo con el interés público. Esa es la fuerza del movimiento por el control de la natalidad.[2]

"No estamos planeando ningún trabajo legislativo", escribió la señora Jones en conclusión, "porque no creemos que sea urgente. La ley federal no prohíbe a los médicos prescribir anticonceptivos por vía oral, sino sólo el envío de información y suministros anticonceptivos, y esto no se aplica... Sólo dos estados, Pennsylvania y Mississippi, prohíben a los médicos dar información sobre el control de la natalidad, y la ley de Pennsylvania está tan muerta que tres clínicas de control de la natalidad atienden públicamente en ese estado sin ninguna interferencia, ni siquiera de la policía católica romana".[3]

La referencia despectiva de la Sra. Jones al "trabajo legislativo" era un tiro por elevación a su rival en la competencia por los fondos de los Roc-

kefeller, Margaret Sanger, quien había sido expulsada de la *Liga Americana por el Control de la Natalidad* después de una ausencia de dos años en Europa en 1928, y por entonces dirigía una clínica y presidía una organización llamada *Comité Nacional de Legislación Federal para el Control de la Natalidad* (NCFLBC), que intentaba anular la prohibición federal de importar y/o diseminar información sobre dispositivos anticonceptivos o los propios dispositivos que formaban parte de la *Ley Comstock* de 1873. En 1930, el NCFLBC había conseguido que se presentaran proyectos de ley en ambas cámaras del Congreso y, como resultado, se estaba gestando un enfrentamiento.

El movimiento eugenésico se basaba en un simple hecho de la vida: una vez que las clases altas se habituaron al uso de la anticoncepción, tomaron conciencia de que otros grupos sociales no usaban anticonceptivos, y que el resultado a largo plazo de tener pocos o ningún hijo mientras otros grupos étnicos sí los tenían –el término que utilizaban para referirse al asunto era "diferencial de fertilidad"– iba a ser la pérdida gradual de influencia política y económica, hecho que no pasó inadvertido para uno de los grupos de indeseables más activos políticamente, los católicos.

Monseñor John A. Ryan, profesor de teología moral en la Universidad Católica y presidente de la *Conferencia Católica Nacional para el Bienestar Social*, solía terminar sus homilías atacando la anticoncepción con el siguiente discurso:

> Hace más de diecisiete siglos el gran escritor cristiano, Tertuliano, se dirigió a las clases superiores de su tiempo, los gobernantes del Imperio romano, con estas palabras de triunfo: "No somos sino del ayer, pero llenamos vuestras ciudades, islas, fortalezas, pueblos, consejos, campamentos, tribus, decurias, el palacio, el senado, el foro; sólo os hemos dejado los templos". Parafraseando la declaración, quienes rechazan el control de la natalidad podrían desafiar a las clases superiores de hoy diciendo: "Nosotros también somos de ayer, pero mañana seremos la mayoría. Ocuparemos y dominaremos todas las esferas de actividad; la granja, la fábrica, las salas de recuento, las escuelas, las profesiones, la prensa, la legislatura. Dominaremos porque tendremos el número y la inteligencia, y, sobre todo, la fuerza moral para luchar, para resistir y perseverar. A ustedes les dejaremos los dioses y las diosas que habéis hecho a vuestra imagen y semejanza, las divinidades de la holganza, el placer y la mediocridad. Os dejaremos las comodidades de la decadencia y la sentencia de la extinción".[4]

Nacido el 25 de mayo de 1869 en Vermillion, Minnesota, veinte millas al sur de St Paul, Ryan era diez años mayor que Margaret Sanger, pero al igual que ella, nació en el seno de una gran familia de inmigrantes irlandeses. Ryan se crió en una granja en el tipo de comunidad de inmigrantes

que la publicidad como instrumento de conciencia nacional debía hacer desaparecer. "Los miembros de la comunidad agrícola donde nací y me crié," escribió en su autobiografía:

> eran todos inmigrantes irlandeses y todos católicos. En la escuela del distrito a la que concurrí no hubo en ningún momento un solo alumno no católico. La comunidad contigua, al sur, estaba compuesta en su totalidad de alemanes, también todos católicos. Con ellos la gente de nuestro asentamiento irlandés nos llevábamos muy bien. No había peleas, enemistades o fricciones entre los dos grupos, aunque los irlandeses considerábamos a nuestros vecinos alemanes como algo inferiores. De hecho, eran superiores a nosotros en algunos aspectos. Sin embargo, en aquella época cerrábamos los ojos ante esas cualidades y concentrábamos nuestra atención sólo en las características que creíamos que nos distinguían como una raza superior.[5]

La disparidad entre la "raza superior" de los irlandeses y su posición en los Estados Unidos del siglo XIX como sirvientes despreciados creó en Ryan una aguda conciencia de las cuestiones vinculadas a la justicia social. Ryan votó por primera vez al candidato populista para gobernador de Minnesota* y defendió ese voto en su autobiografía al final de su vida. Sin embargo, cuando el Partido Demócrata empezó a incorporar elementos populistas en su plataforma, Ryan cambió de filiación, convirtiéndose, finalmente, en un partidario tan firme de Franklin D. Roosevelt que un biógrafo lo llamó "Right Reverend *New Dealer*".** En el camino, Ryan encontró la confirmación y el apoyo a sus puntos de vista en la encíclica *Rerum Novarum* publicada en 1892 por el papa León XIII. En consonancia con ella y su secuela *Quadragesimo Anno*, publicada por el papa Pío XI cuarenta años después, Ryan condenó el comunismo y el socialismo tanto como el liberalismo *laissez-faire* de la Escuela de Manchester, y propuso en su lugar la *primacía del trabajador* con todos los derechos espirituales inherentes a su *status* de persona humana, y no como simple medio de producción –según la antropología materialista dominante– al servicio de los dueños de las fábricas, ya fueren capitalistas o comisarios del partido. El primer libro de Ryan se titulaba *The Living Wage* [El salario digno] y en él atacaba la política malthusiana de bajas tasas de natalidad atadas a salarios bajos. Margaret Sanger fue, en muchos sentidos, el ejemplo paradigmático de aquello a lo que él se oponía. Tan pronto como comenzó a

---

* *The Peoples's Party*, más conocido como el Partido Populista, se organizó en Saint Luis en 1892 para representar a la gente común –especialmente a los agricultores– contra los intereses arraigados de los ferrocarriles, los banqueros, los procesadores, las corporaciones y los políticos aliados con esos intereses.

** El reverendo del *New Deal*, o de la política del "Nuevo Trato" de F. D. Roosvevelt.

promover el control de la natalidad, Sanger dejó de hablar de salarios. Su solución a cada caso de injusticia económica era la reducción de la tasa de natalidad.

La cuestión era doble para Ryan: el control de la natalidad era intrínsecamente malo, y no perdió oportunidad de decirlo. El 8 de abril de 1924, diez años antes de su enfrentamiento con Margaret Sanger, Ryan testificó ante el Congreso que la Iglesia Católica sostenía que la anticoncepción era "inmoral –siempre, esencial, y fundamentalmente inmoral...– más incluso que el adulterio, porque el adulterio no atenta contra la naturaleza, ni pervierte sus funciones".[6] Pero Ryan también consideraba que el control de la natalidad iba en contra de los intereses del trabajador, porque, tan pronto como se lo legitimara, se lo utilizaría como excusa para sofocar toda presión por el aumento de los salarios –tal como siempre había sucedido y Margaret Sanger lo estaba utilizando durante los años 1930.

En un artículo para la edición de 1906 de la *Enciclopedia Católica,* monseñor John Ryan explicó cómo las teorías de Malthus reflejaban el pesimismo de la época. Al hacerlo, también explicó cómo el control de la población iba de la mano con la opresión económica. En 1798, la Revolución francesa ya no estaba en su apogeo. La euforia de Wordsworth y Coleridge, después de su viaje a pie por Francia, había dado paso a la reacción y al reino del terror de Robespierre. "La Revolución francesa", según el análisis de Ryan, "había provocado la caída del viejo sistema social sin mejorar la condición del pueblo francés".[7] Además de eso, una serie de malas cosechas había empobrecido los distritos agrícolas de Inglaterra, hasta el punto de verse obligada a importar alimentos provocando un desequilibrio en la balanza de pagos comerciales y un aumento de la deuda.

Sin embargo, lo más significativo es que las industrias textiles inglesas se estaban mecanizando y, en consecuencia, se volvían cada vez más productivas, creando no sólo nuevos empleos, sino también nuevas ciudades enteras de ingleses que trabajaban en las nuevas fábricas. La nueva tecnología creó, en efecto, un aumento de la población, pero los beneficios materiales derivados de la nueva mecanización de la industria se acumularon únicamente en manos de los propietarios de la maquinaria. Los *luddites** fueron sólo una forma de protesta contra este nuevo desarrollo. En lugar de protestar por la desigual distribución de la riqueza, los luditas destrozaron los telares mecanizados que los dejaban sin trabajo.

---

* "Luditas", organización secreta juramentada de trabajadores textiles y pequeños artesanos ingleses, uno de cuyos métodos de protesta fue, siguiendo el ejemplo de Ned Ludd en 1779, la destrucción de las máquinas.

La primera edición del ensayo de Malthus fue escrita en respuesta al tratado utópico de William Godwin sobre la justicia política, que afirmaba que la pobreza se debía a instituciones sociales defectuosas. La solución a la pobreza, según Godwin, era la distribución equitativa de los bienes del mundo, proceso que podía ser puesto en marcha mediante la revolución política. Vemos, en otras palabras, en el intercambio de Godwin y Malthus el primer esbozo de las fuerzas que conducirían a la Revolución rusa y al paisaje político bipolar de gran parte del siglo XX: socialismo, por un lado, defendiendo cambios revolucionarios del orden social e ideología malthusiana, que se convirtió en la ideología dominante en Inglaterra y en los Estados Unidos, argumentando que esos cambios sociales no harían ninguna diferencia porque el aumento de la población siempre superaría el aumento de la oferta de alimentos, como sucedía en ese período en Inglaterra. El primer sistema, el socialismo, proponía una naturaleza humana completamente maleable, y el segundo, el malthusiano, un orden social resultado inmutable de leyes "de hierro", que beneficiaban invariablemente a las clases ricas.

Malthus generalizó a partir del sistema económico de Inglaterra de la época y llegó, en la segunda edición de su libro, a su famosa "ley" según la cual la población siempre aumenta geométricamente mientras que los alimentos sólo lo hacen aritméticamente. Por lo tanto, Malthus afirmó que siempre habría muy poca comida para todos después de cualquier aumento de la población. Dada una situación en la que la riqueza de una nación aumenta en su conjunto, pero en la cual, al mismo tiempo, las clases trabajadoras no reciben ninguno de los beneficios de ese aumento de riqueza, el aumento de la producción siempre parecerá significar simultáneamente un crecimiento de la población y una disminución de la cantidad de recursos disponibles para esa población. Ryan afirmó que esto era, simplemente, otra forma de decir que el aumento de la productividad no se reparte equitativamente. El aumento de la riqueza se destinó a la expansión de la industria, lo que implicó la contratación de más trabajadores, pero los salarios de los trabajadores se mantuvieron fijos y bajos, haciendo que el universo de los trabajadores aumentara, pero sin un aumento concomitante del poder adquisitivo. Como resultado, los precios agrícolas se mantuvieron bajos y, en consecuencia, la producción agrícola tampoco aumentó. En poco tiempo la riqueza se concentra tanto en manos de tan pocas personas que el intercambio económico colapsa, tal como ocurrió periódicamente a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX.

La "ley" de Malthus, argumentó Ryan, era al mismo tiempo una ideología, adaptada a los intereses de la clase dominante en Inglaterra, y una

profecía autocumplida. Se convirtió en la lente a través de la cual se *racionalizó* [justificó] la injusticia económica tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos. Transmutada en una "ley" del tipo propuesto por la física newtoniana, la distribución desigual de la riqueza pasó de ser un caso de injusticia a un hecho científico ineludible y, por tanto, en una justificación para mantener un *statu quo* intolerablemente injusto. Quizás esa no fue la intención de Malthus, pero sus ideas cobraron rápidamente vida propia y fueron adoptadas por las clases ricas de Inglaterra y Estados Unidos como justificación de sus prácticas comerciales esencialmente injustas. Malthus, de hecho, eventualmente iba a repudiar su creencia de que las poblaciones humanas seguirían inevitablemente la trayectoria de crecimiento de las poblaciones animales, pero para entonces sus ideas ya habían cobrado vida propia, sobre todo en razón del beneficio que reportaban a quien estaban interesados en mantener el *statu quo*.

Tal como Scrooge* demostró en *A Christmas Carol*, la ideología malthusiana siempre fue utilizada por los plutócratas como una forma de desviar a los trabajadores de la pretensión de obtener salarios más altos induciéndolos a pensar cómo "disminuir el excedente de población". El control de la natalidad siempre ha sido la respuesta malthusiana a los reclamos salariales de los trabajadores, y en 1930, Margaret Sanger, percibiendo una nueva oportunidad, trató de utilizar la Gran Depresión como una forma de promover el control de la natalidad. Los Rockefeller y los intereses étnicos que representaban financiaron a Sanger para hacer precisamente esto: promover el control de la natalidad como solución a la pobreza de la [Gran] Depresión** y así desviar a las clases trabajadoras de todo reclamo de salarios más altos. Uno de los ejemplos que Sanger utilizó ante el Congreso es revelador a este respecto.

"Mi marido", comenzó Sanger citando una carta de una mujer anónima empobrecida por la Depresión, "se ha ido hace más de 2 semanas buscando trabajo, y no sé dónde está. Estoy casi descalza y mi hija de 15 años está en el hospital desde enero. Así que, Sra. Sanger, si mi pobre y miserable carta, fruto de la amargura y la necesidad, puede ayudar a otras esposas y madres a tener menos bebés y más sentido común y comodidad, entonces, por el amor de Dios, úsela".[8]

Por muy conmovedora que nos parezca esta carta, no es evidente que la pobreza de esta mujer se debiera al número de hijos que tenía, ni tampoco es evidente que, si Margaret Sanger le enviaba anticonceptivos, su

* El avaro protagonista de la famosa novela *Canción de Navidad* de Dickens.

** O crisis financiera, económica y social mundial de los años 1930.

marido conseguiría un empleo, o si ya había conseguido un trabajo le fueran a pagar un salario digno, tal que pudiera mantener a su familia. De hecho, tal como la ideología malthusiana se desarrolló, se convirtió, con frecuencia, en una excusa para no pagar un salario decente al trabajador, ya que cualquier aumento de su bienestar sólo le impulsaría a procrear más fervientemente, sobrepasando así, una vez más, los recursos disponibles para él. Desde que Malthus discutió con Godwin, el mundo quedó dividido entre los que pensaban que el mundo estaba superpoblado y buscaban reducir la población, y quienes pensaban que el mundo estaba subdesarrollado y querían aumentar los salarios de los trabajadores.

A principios de la década de 1930, después de la caída del mercado de valores, estalló la discusión: Margaret Sanger tomando la primera posición y monseñor John Ryan la segunda. En 1934, tanto Margaret Sanger como monseñor John A. Ryan testificaron ante el Congreso de los Estados Unidos sobre un proyecto de ley que haría legal la distribución de anticonceptivos. En la década de 1930, Margaret Sanger estaba totalmente identificada con los objetivos del movimiento eugenésico, en parte porque era financiada por una plutocracia empeñada en mantener bajos los salarios, en parte porque esa misma oligarquía estaba involucrada en una *Kulturkampf* encubierta contra la Iglesia Católica y, en parte, finalmente, debido a las exigencias de su propia vida sexual, al rescatarse de la culpa que sentía por la muerte de su hija transformando el control de la natalidad en una causa sagrada. La *Birth Control Review* adoptó el lenguaje de la eugenesia como fundamento para la difusión del control de la natalidad. Sanger propuso una "nación de purasangres", así como "más hijos de los aptos, y menos de los no aptos", definida esta última categoría principalmente en términos raciales: "hebreos, eslavos, católicos y negros". También fue una entusiasta partidaria de las políticas eugenésicas de Hitler, ofreciendo las páginas de *The Birth Control Review* a Ernst Rudin, del *Instituto Kaiser Wilhelm* de Hitler.

No sorprende que Sanger en su testimonio ante el Congreso promoviera el control de la natalidad como la solución a los males económicos del país. "La población", testificó, "está presionando sobre las agencias de ayuda, sobre el paro, sobre el trabajo de los demás... ¿Qué va a ser de los hijos de los millones de personas cuyos padres están hoy en día desempleados".[9]

La respuesta a ese interrogante es ahora evidente, tan evidente como las respuestas a las apremiantes preguntas que se hacían aquellos que temían una "explosión demográfica" en los años 1960 y ya se han respondido. Los hijos de los desempleados tuvieron suficiente para comer tan pronto como sus padres obtuvieron un salario decente, lo que aconteció,

en general, cuando la economía se recuperó tras la entrada de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial.

Ryan en su refutación argumentó que la Depresión fue causada por el bajo crecimiento de la población y los bajos salarios, en otras palabras, la implosión de la población,* no la explosión demográfica. No sólo la población de los Estados Unidos estaba disminuyendo, sino que el poder adquisitivo de una población en disminución se agravó aún más por los bajos salarios, lo que complicó el problema del "subconsumo" en un círculo vicioso cuyo resultado final fue la contracción de la economía y la subsiguiente disminución del nivel de vida general. El control de la natalidad, en este sentido, no haría más que acelerar las fuerzas que causaban ese círculo vicioso. No resolvería el problema de la pobreza, sino que lo intensificaría, por lo que no debería sorprender que Ryan reservara su condena más dura a la panacea que sólo empeoraría la enfermedad económica. En su testimonio ante el Congreso, Ryan definió los términos del argumento con palabras muy claras:

> Defender la anticoncepción como método para mejorar la condición de los pobres y de los desempleados, es desviar la atención de la obligación de las clases influyentes en la búsqueda de la justicia social y liberarlas de toda responsabilidad respecto de la mala distribución y otros desajustes sociales. Simplemente no podemos -los que creen como yo- suscribir la idea de que los pobres son responsables de su situación, y que en lugar de obtener la justicia del gobierno y de un orden social más racional, hay que exigirles que reduzcan su número.[10]

A lo largo de las siete décadas siguientes, la cuestión de la población se planteará con diversas justificaciones, pero siempre por el mismo grupo étnico y con los mismos fines políticos. Durante los años '60, gente como Paul Ehrlich, los Paddocks, y Garrett Hardin explicaron con una especificidad que haría sonrojar a un 'millerita'** cuándo y cómo el mundo iba a llegar a su fin por una hambruna masiva. "La batalla para alimentar a toda la humanidad ha terminado", escribió Paul Ehrlich*** en 1968, en un tono que dio un nuevo significado a la palabra "alarmante". "En la década de 1970 el mundo sufrirá hambrunas -cientos de millones de personas

---

* Aumento de la concentración demográfica en comunidades industriales con densidades de población relativamente elevadas.

** Adventistas seguidores de William Miller que creían firmemente en el fin del mundo.

*** 1932: entomólogo estadounidense de origen judío, autor, junto con su esposa Anne, de *The Population Bomb*, una obra seudocientífica, que alarmó al mundo con el anuncio apocalíptico de hambrunas gigantescas que, obviamente, jamás ocurrieron, dando pie a ser tachado de "terrorista antidemográfico".

van a morir de inanición más allá de cualquier programa de emergencia que ahora se emprenda".[11] El énfasis en la anticoncepción fue siempre una forma de liberar a los ricos de su responsabilidad por la mala distribución de la riqueza.

El 13 de junio de 1934, el último día de aquella sesión del Congreso, el proyecto de ley de Sanger se sometió a votación, junto con otros 200 proyectos de ley, y fue aprobado. El proyecto de ley, sin embargo, fue retirado por el senador Pat McCarran de Nevada, y luego eliminado. La idea de que el gobierno participara en la promoción de la anticoncepción permanecería archivada por otros treinta años, pero su resurrección vampírica en la primavera de 1965, esta vez a instancias de la Corte Suprema, señalaría el comienzo oficial de la Revolución Sexual III. Por el momento, la idea de la anticoncepción como solución a las aflicciones económicas de la Gran Depresión estaba muerta.

Pero los plutócratas tuvieron la habilidad de mantenerla viva en secreto. El 1 de marzo de 1934, en el apogeo del debate Ryan/Sanger en el Congreso, John D. Rockefeller III, heredero de la familia Rockefeller, escribió a su padre instándole a que, a pesar del cierre de la Oficina de Higiene Social, continuara dando su apoyo a la Liga Estadounidense para el Control de la Natalidad, que iba a obtener u$s 10.000, y a la Asociación Nacional para la Legislación Federal de Sanger, que recibió u$s 1.000 dólares. También anunció que tenía por hacer "una declaración más con respecto a mi interés en el control de la natalidad. He llegado definitivamente a la conclusión de que es el campo en el que me interesará, al menos por el momento, concentrar mis propias donaciones, ya que lo considero fundamental y básico".[12]

La derrota de Sanger a manos de Ryan llevó a la conversión de John D. Rockefeller III en un operador de tiempo completo en la cruzada de la eugenesia. También lo llevó a entender cuán poderosos se habían vuelto los católicos y cómo sería imposible derrotarlos sin alguna ventaja tecnológica del tipo que sólo mucho dinero podría comprar. Los biógrafos oficiales de los Rockefeller presentan la conversión de JDR III de un modo más misterioso de lo que fue. John D. Rockefeller III, según John Ensor Harr y Peter Johnson,

> nunca pudo explicar exactamente por qué había desarrollado un interés tan fuerte en el campo de la población, mucho antes de que se pusiera de moda o fuera reconocido generalmente como un área de interés... De hecho, fue la decisión de Junior de terminar con la Oficina lo que movió a su hijo mayor a hacer del campo de la población uno de sus principales centros de interés y a hacer lo que pudiera para llevar a cabo su empeño. En una carta a su padre

> en 1934, expresaba su preocupación por el hecho de que las otras organizaciones Rockefeller, incluida la fundación, no dieran apoyo a los estudios y proyectos de población debido a "el elemento de propaganda y controversia que tan a menudo acompaña a los esfuerzos vinculados al control de la natalidad".

Lejos de ser un repudio a lo que su padre había hecho, la conversión de JDR III a la guerra eugenésica era perfectamente coherente con las aspiraciones de su etnia de permanecer en el poder y su temor a que los católicos les privaran de ese poder por medios demográficos. Además de eso, JDR III había llegado a la conclusión de que el control de la población, incluyendo la esterilización, la anticoncepción y el aborto, se había convertido en la condición *sine qua non* para resolver problemas como el hambre y el subdesarrollo en el Tercer Mundo. JDR III pasó gran parte de los últimos años de la década de los '40 y principios de los '50 viajando por el Lejano Oriente a instancias de John Foster Dulles,* hecho que le valió el nombre de *Mr. Asia* en la revista *The New Yorker*. Sus viajes sólo reconfirmaron lo que había concluido antes de cumplir treinta años. La población era el problema.

Con el tiempo, John D. Rockefeller III crearía el *Population Council* a principios de los años 1950, que financiaría la investigación que produciría la píldora y el DIU. Pero los planes, tal como muestra la carta a su padre, se establecieron mucho antes de eso. A mediados de los años '30, las fundaciones Rockefeller y las financiadas por otras familias de la plutocracia gobernante, operaron activamente para romper la resistencia a la anticoncepción entre los médicos, centrando su atención a través de Robert Latou Dickinson sobre la *AMA*.**

El 9 de junio de 1937, Arthur W. Packard, jefe del *Davison Fund*, escribió a JDR III para discutir los planes a largo plazo:

> ¿A dónde vamos a partir de aquí? Ahora que el tema se ha abierto profesionalmente y con respaldo legal, la cuestión de promulgar normas relativas a los métodos de estudio para el descubrimiento de mejores técnicas en las áreas en las que la anticoncepción podría ser utilizada y en las que no debería serlo, y cuando las actitudes de los organismos de salud pública parecen asumir un papel de primera importancia... La Fundación Rockefeller, la Corporación Carnegie, la Fundación Macy, el Fondo Milbank y posiblemente el Fondo Davison para el próximo otoño, habrán acordado alguna fórmula para la financiación de un nuevo programa del Comité, que representará la

---

* Secretario de Estado estadounidense bajo el mandato del presidente Dwight D. Eisenhower entre 1953 y 1959 y hermano del poderoso y siniestro Allen Dulles, primer director civil de la CIA.

** *American Medical Asociation*, o Asociación Médica Estadounidense, fundada en 1847.

> mayor apuesta que se haya planteado hasta ahora en el campo de la investigación de nuevas técnicas.[13]

Los plutócratas se dieron cuenta de que la mayor barrera para el uso generalizado de la anticoncepción era la índole primitiva de los métodos entonces disponibles. Esa carencia se remediaría con lo que era un "Proyecto Manhattan"* de la anticoncepción financiado por las fundaciones que obtuvieron su riqueza del establishment WASP [*white, anglo-saxon, protestant:* blanco anglosajón y protestante]. Como se puede adivinar, sabiendo quién patrocinaba la investigación, el propósito del control de la natalidad era la *guerra eugenésica* a favor de los intereses étnicos de la clase dirigente WASP. Tal como la carta de Packard a JDR III deja claro, la lógica era y seguiría siendo eugenésica, a pesar del hecho de que ese término había quedado asociado a Hitler, con quien los Estados Unidos, a instancias del establishment anglófilo, pronto libraría una guerra.** Packard deja perfectamente claras sus simpatías eugenésicas en la carta a JDR III. De hecho, este grupo étnico estaba tan comprometido con las medidas eugenésicas, que las convirtió en la piedra angular de su filantropía. "Me inclino a pensar", continuó Packard,

> que la única agencia de propaganda constructiva que está mostrando signos de perspicacia y una estrategia inteligente es la *Eugenics Society* (Sociedad para la promoción de la Eugenesia), y me siento bastante seguro de que en los próximos años esta organización hará una contribución sustancial a lo que podría llamarse la filosofía de la anticoncepción, como un asunto de importancia nacional. La Eugenics Society, al menos, es la única agencia que veo que en líneas positivas se compromete a decir que el conocimiento de la anticoncepción debe estar disponible para las familias, pero *no todas las familias en todo momento deben usarla*, aunque algunas efectivamente en todo momento deberían emplearla. Es la única agencia que está intentando abrirse camino hasta el punto de poder desarrollar, entre otras cosas, un conjunto de principios que puedan ser utilizados por los trabajadores de la salud pública, los trabajadores sociales, los médicos y los hombres comunes a fin de delinear una base inteligente para la prescripción de anticonceptivos entre un gran número de personas [su énfasis].[14]

Como queda claro en el pasaje en cursiva, la clase dirigente WASP corría un riesgo al promover el uso de anticonceptivos, y el riesgo era que las

---

* Analogía con el proyecto secreto para desarrollar la primera bomba atómica.

** De hecho puede llegar a afirmarse que fueron los alemanes los que aprendieron prácticas eugenésicas de los estadounidenses y británicos. Charles Benedict Davenport (1866-1944), conocido eugenesista de EE.UU. hablaba de la reticencia de la comunidad científica austríaca y alemana a aceptar la eugenesia.

mismas personas que Packard y Rockefeller menos querían que limitaran sus familias eran más las más propensas a hacerlo. A pesar del riesgo, los Rockefeller presionaron para expandir sus iniciativas para difundir el uso de anticonceptivos entre las clases bajas.

Tres meses después de su carta a JDR III, Packard recibió una nota de la señora Richmond Page, una matrona de la sociedad de Filadelfia, quien anunciaba que el protectorado estadounidense de Puerto Rico acababa de legalizar la anticoncepción. "Es interesante observar", escribió en su carta del 21 de septiembre de 1937, "que todos los miembros de ambas Cámaras son católicos y que el proyecto de ley fue firmado el 1 de mayo por el gobernador interino Menéndez Ramos con la plena aprobación del gobernador Winship. Recientemente he sabido que se dispuso intencionadamente que el Sr. Ramos firmara el proyecto de ley en ausencia del gobernador Winship por la razón de que, siendo portorriqueño y católico, su aprobación tendría más peso en este asunto en particular".[15]

La Sra. Page continuó diciendo que los plutócratas portorriqueños, es decir, los propietarios de las empresas azucareras, apoyaban plenamente la campaña de control de la natalidad. De hecho, "en agosto, el Sr. Roig, jefe de una de las más ricas y poderosas empresas azucareras portorriqueñas, abrió dos clínicas anticonceptivas en los terrenos de la empresa".[16]

El objetivo de esta carta es, por supuesto, el dinero. La Sra. Page quiere saber si los Rockefeller están interesados en financiar más clínicas de control de natalidad en Puerto Rico, que se visualizaba como un laboratorio para el mismo tipo de cosas a llevarse a cabo en los Estados Unidos continental en un futuro no muy lejano. Si los Rockefeller disponían el dinero, la Sra. Page tenía un grupo dispuesto a dotar de personal a las clínicas, a saber, los cuáqueros de Filadelfia, quienes ya habían demostrado su interés en el campo de la eugenesia al establecer clínicas de control de natalidad en los Apalaches. "Bajo la dirección y supervisión del *Friends Health Service Committee* [Comité de Amigos del Servicio de Salud]", ella continuó, " se inauguró una clínica de control de la natalidad en 1933 en Logan, West Virginia, uno de los centros mineros de carbón más grandes y más pobres".[17] Los Rockefeller podían estar interesados porque tenían minas de carbón en esa zona y probablemente estaban interesados en los mismos beneficios para sus trabajadores que Margaret Sanger había prometido al país en general al repartir anticonceptivos en lugar de promover un salario digno. Mrs. Page cerró su carta proponiendo una reunión entre Packard y Clarence Gamble, heredero de la fortuna de *Proctor & Gamble* y notorio entusiasta del control demográfico, y el Sr. Clarence Pickett, jefe

del Comité de Amigos del Servicio de Salud, que había llevado las clínicas de control de la natalidad a los mineros de West Virginia.

En 1942, en reacción a la mala reputación que la eugenesia había obtenido por su asociación con el nacionalsocialismo en Alemania, la *Liga Estadounidense para el Control de la Natalidad* cambió su nombre por el de *Planned Parenthood* [PP: "Paternidad planificada"]. Sin embargo, la lectura del material de *PP* deja claro que el cambio fue sólo de nombre. La organización seguía detrás de los mismos objetivos eugenésicos con la misma gente que la financiaba para ese propósito. En febrero de 1943, *Planned Parenthood* lanzó su "Programa para Negros". un "programa educativo a nivel nacional" cuyo propósito era "crear entre los negros una mayor comprensión de la importancia de *Planned Parenthood* para su salud, bienestar y seguridad económica" y, por supuesto, para reducir su tasa de natalidad, persuadiéndolos de que usaran anticonceptivos. El 2 de noviembre de 1944, D. Kenneth Rose, director nacional de *Planned Parenthood* escribió a Arthur W. Packard solicitando dinero para el "Programa de Organización de la Comunidad Negra (NCOP)" que tenía "programas en Nashville, Tennessee, y en tres condados rurales de Carolina del Sur". El NCOP "demostró que las familias negras en los niveles económicos y de inteligencia más bajos utilizarían la información sobre el control de la natalidad si se ponía a su disposición a través de los servicios regulares de salud pública".[18]

El 26 de diciembre de 1945, Packard escribió a Morris Hadley de *Planned Parenthood* informándole que John D. Rockefeller III había hecho una contribución de 2.500 dólares para apoyar el *Proyecto Harlem* de PP, que era "para dar un ejemplo a otras comunidades pobladas por negros" sobre cómo reducir su número mediante el uso de anticonceptivos. A principios de 1945, *Planned Parenthood,* anticipando el regreso del personal militar estadounidense después de la guerra, publicó su folleto "*Para el hombre que vuelve -y para toda su generación*".

Una vez más, a pesar de la guerra y de la mala fama que Hitler había dado a la eugenesia y no obstante el cambio de nombre para eludir la asociación con ella, *Planned Parenthood* seguía pronunciándose en línea con la eugenesia.

"El Servicio Selectivo", comienza el panfleto, "estima que 8.000.000 de nuestros 22.000.000 de jóvenes en edad militar no son aptos para luchar por su país". Estos hombres fueron rechazados porque "son hijos de padres que no son aptos para la reproducción". Y bajo el subtítulo "Trabajo con los negros" continuaba, "aprendemos que los negros son dos veces menos aptos para la reproducción que los blancos. Aunque son poco más del 10

por ciento de la población", continúa el panfleto, "los negros representan casi el 20% de los hombres rechazados para las fuerzas armadas. Para ayudar a los negros a ser más "aptos", *Planned Parenthood* –a instancias de los líderes negros, por supuesto, había lanzado el "Centro de Salud para las Madres de Harlem", financiado generosamente por los Rockefeller.

A lo largo de todos los cambios de nombre y la agitación causada por la guerra, la adhesión de las fundaciones Rockefeller a la eugenesia se mantuvo constante. En un memorándum del 29 de junio de 1943, Packard enumeró cuatro trabajos pendientes. Además de la "promoción de la anticoncepción", objetivo número uno, y de la "investigación de la anticoncepción", objetivo número dos, Packard habló de la "promoción de la natalidad", lo cual significaba la promoción de los nacimientos de cierto tipo de personas. Packard insta a

> promover y hacer propaganda sobre la cuestión del aumento de nacimientos por parte de ciertos grupos culturales donde la esterilidad es un factor importante o donde la anticoncepción se practica con efectos disgenéticos* en términos de diferencial demográfico o donde la anticoncepción se practica por conveniencia personal y no por prescripción médica, con el resultado ocasional de esterilidad en la mitad de la vida cuando se desean hijos.[20]

La ironía, por supuesto, es que *Planned Parenthood* promovía la anticoncepción como una cuestión de conveniencia personal precisamente entre la clase de personas que Packard quería que tuvieran más hijos. A pesar de este hecho, Packard nunca se desvió de la línea del partido eugenésico, sin importarle lo poco conveniente que fuera manifestar un apoyo público; ni tampoco los Rockefeller dejaron de financiar los programas eugenésicos de *PP*. El 13 de marzo de 1947, Packard escribió a Junior, explicándole una vez más el fundamento con el cual repartía su dinero:

> Tenemos hoy en los EE.UU. un diferencial de población entre distintos grupos sociales y culturales que, desde el punto de vista eugenésico, tiende a hacer de la práctica del control de la natalidad un factor *disgénico* en la vida estadounidense, es decir, nuestras tendencias de población dentro de varios grupos culturales reflejan el hecho de que algunos de esos grupos que practican el control de la natalidad no se reproducen en los niveles de reemplazo, mientras que otros grupos se reproducen considerablemente por encima de ese parámetro. Tales grupos no practican el control de la natalidad y aquellos otros en muchos casos podrían desear hacerlo, y constituyen una carga considerable para los recursos sociales y culturales del país porque no lo hacen. Esta consideración da lugar a dos puntos importantes en relación con la campaña actual. Por un lado, se trata de un esfuerzo serio y bien consi-

* Que perjudican la herencia genética.

> derado para hacer comprender el control de la natalidad a los que ahora no lo entienden. Por otro lado, señala la necesidad de una investigación más sustancial y efectiva en el campo de la anticoncepción. Los grupos que más necesitan el control de la natalidad también necesitan de una técnica sencilla, más barata y más eficaz de lo que la ciencia moderna ha desarrollado hasta ahora.[21]

La paradoja era que los grupos que más necesitaban el control de la natalidad, desde punto de vista de Packard, lo querían menos, y los que más lo querían, lo necesitaban menos, esto, según el punto de vista de Packard. Packard y el grupo étnico que representaba estaban en una encrucijada, pero como todo buen pensador iluminista, él consideró que todo lo que necesitaba para resolver su dilema era un nuevo invento y una técnica mejor. Cuando estuvieren desarrollados ambos, la tercera revolución sexual comenzaría a pleno.

Capítulo 24

Nueva York, 1934

Claude McKay: el patronazgo blanco del artista negro como paradigma de la liberación sexual. Su conversión al catolicismo

El 1 de febrero de 1934, casi al mismo tiempo que Margaret Sanger debatía con John Ryan ante el Congreso, un Claude McKay más triste pero más sabio regresó de su exilio autoimpuesto, cuando bajó del vapor *Magallanes*, el barco que lo había traído de España, al muelle de la ciudad de Nueva York. Como cabía esperar del hombre cuyo libro más famoso era *Home to Harlem*, McKay se dirigió inmediatamente al norte y se registró en una habitación de la YMCA en la calle 135. El regreso a Harlem del hombre que, en muchos sentidos, inició el "*Renacimiento de Harlem*"* tuvo la suficiente relevancia como para merecer un artículo en el *Amsterdam News*, donde Henry Moon escribió que los diez años de exilio de McKay lo habían convertido en un "individuo reservado con un brillo cínico en los ojos". Cuando le preguntaron por qué había regresado, McKay dijo que "los intelectuales negros han estado presumiendo durante años de que yo no podía volver". Luego añadió que había regresado "para demostrarles que estaban equivocados".[1] McKay dejó entonces Harlem para pasar el fin de semana con su amigo Max Eastman en Croton-on-Hudson.

* Movimiento de renovación intelectual y cultural en la música, la danza, el arte, la moda, la literatura, el teatro y la política afroamericana centrado en Harlem, barrio del *Upper Manhattan* en Nueva York, que se desarrolló durante las décadas de 1920 y 1930.

A lo largo de su carrera como escritor, McKay se encontró atrapado en una dinámica que sólo entendía, si acaso, imperfectamente. Afirmando ser una víctima del racismo blanco, en realidad fue promovido por una serie de mentores, blancos y paternales, como Max Eastman. En esto fue típico de prácticamente todos los escritores y artistas del Renacimiento de Harlem. Langston Hughes fue promovido por la Sra. Van de Vere Quick, quien consideró a Hughes como el portador de una conciencia mística que emanaba de la raza negra. Luego fue promovido por el homosexual Carl Van Vechten, quien lo presentó a los editores que publicaron su primer libro de poesía. Henry Crowder, el músico, se convirtió en la mascota de Nancy Cunard. Zora Neal Hurston estaba tan ansiosa por el mismo tipo de patrocinio que intentó robarle la Sra. Van der Vere Quick a Langston Hughes. Y Claude McKay, por supuesto, tuvo a Max Eastman. En cada caso, había un elemento sexual en el intercambio. En cada instancia, el artista negro simbolizaba fuerzas sexuales oscuras que habían evadido el efecto enervante del cristianismo "blanco". Pero en cada situación el patrocinio implicaba una especie de servidumbre, ya fuera financiera, cultural o sexual. En cada caso, el socio negro en este pacto no escrito acordó encarnar la fantasía del hombre blanco de una vida sexual liberada de la culpa "cristiana". Y la mayoría de las veces, el negro que aceptaba los términos del acuerdo, los entendía tan poco como los blancos que los proponían. La situación de servidumbre se veía agravada por el hecho de que los ricos mecenas blancos promovían la anticoncepción entre los negros al mismo tiempo que la "negritud". Esta tradición alcanzaría su culminación a fines de siglo en una figura como Ali Mazrui, del sistema *SUNY* [State University of New York], a quien se le pagaría generosamente para promover el afrocentrismo entre los blancos en los EE.UU. y luego, de nuevo, para promover los anticonceptivos a los negros en África. Ser un "líder" negro significaba más o menos lo que los folletos de *Planned Parenthood* describían, es decir, un hombre que aceptaba dinero de los blancos para entregar a sus hermanos negros a alguna forma de *esclavitud eugenésica o cultural.*

Quizás porque participó tan ávidamente en la liberación de la moral sexual, que era el corazón del renacimiento de Harlem, McKay comenzó a resentirse con ella y contra lo que le causó. La reacción inicial en los años '30 fue muy similar al mismo tipo de ingeniería sexual que se implementó en los años '60, es decir, el nacionalismo negro, la negritud, y la imputación a la religión del hombre blanco por la ingeniería de la esclavitud que se produjo con la explotación sistemática de la pasión. La civilización "blanca" que en los años 1930 McKay acusó de ser cristiana, en realidad,

era una mezcla de neopaganismo nazi-racista, materialismo comunista, darwinismo social, y el último aliento de una clase dirigente protestante moribunda, que había sucumbido al hedonismo y estaba en proceso de quedar fuera del juego político por la práctica generalizada de la anticoncepción. Una vez que comprendió la naturaleza depredadora de la cultura que lo había promovido como un icono cultural negro, McKay se volcó a la política racial, al separatismo y al relativismo moral como respuesta.

La sociedad occidental se había convertido en un campo de batalla cultural en el que dos formas de darwinismo social que competían entre sí, pronto se enfrentarían en otra guerra mundial. Observando esta mezcla de codicia racionalizada, moral decadente y "ciencia" eugenésica, McKay lo interpretó todo como "blanco" y, por lo tanto, cristiano. Su rebeldía sexual le había hecho hostil a la moral cristiana, pero su atracción por África, inducida por la culpa, no le dejaba ningún código viable de acción.

Hacia el final de la novela, el epónimo "Banjo" es sacado de "la zanja", el viejo puerto de Marsella, que simboliza el mundo "blanco" y moderno y toda su mezquina venalidad, y es llevado a un hospital que "se levanta como una gran Roca gris de Refugio en la colina sobre el canal". La última esperanza de salvación para los afligidos. Debajo había una iglesia con un Cristo de madera clavado en una cruz en el patio".[2] Dada la ubicación de la iglesia y el hecho de que los escritos de McKay son en gran parte autobiográficos, su meditación sobre el crucifijo indica que su estancia en Francia le hizo pensar en el catolicismo. En el hospital francés, Ray, el intelectual negro, y "Banjo", que vivía según sus instintos, se refugiaron en un edificio que contrastaba con la iglesia presbiteriana, que se alza al final de *Home to Harlem*, como una fortaleza para la "Antigua Respetabilidad", de la que McKay "se preparaba para huir".

El 25 de junio de 1943, McKay, que nunca había gozado de buena salud desde que regresó a los Estados Unidos en 1934, tuvo un accidente cerebrovascular mientras trabajaba como remachador en un astillero federal en Port Newark, Nueva Jersey. Tom y Mary Keating, un matrimonio católico que McKay había conocido en *Friendship House* en 1942, le ofrecieron su casa de campo cerca de New Milford, Connecticut, para residir mientras se recuperaba. Durante su convalecencia McKay "tuvo tiempo para leer muchos folletos y libros sobre el catolicismo". Lo que leyó lo convenció de que la Iglesia poseía lo que él había estado buscando en el comunismo –"la única y verdadera Internacional de la Paz y la Buena Voluntad en la tierra para todos los hombres".

> Mi estudio de la Iglesia Católica me llevó a descubrir hechos importantes que antes no conocía. Por ejemplo, cuando el catolicismo conquistó Roma,

> en su infinita sabiduría abolió el tribunado y la usura. Se puso a los sacerdotes en el palacio de los tribunos y, así como Jesucristo había echado a los cambistas del templo, la Iglesia Católica siguió sus pasos e hizo lo mismo. Pero mil quinientos años después los protestantes hicieron la apoteosis de los cambistas permitiéndoles dominar el mundo. A medida que continuaba ilustrándome, comprendí que el agnosticismo, el ateísmo, el modernismo, el capitalismo, el socialismo de estado y el comunismo de estado eran todos hijos de la caja de Pandora del protestantismo.[3]

En el momento de su apoplejía, McKay se había desilusionado de la modernidad en todas sus manifestaciones. Casi todo lo malo del mundo moderno parecíale provenir de la Reforma Protestante; sin embargo, su desprecio principal lo reservaba a los comunistas, quienes se habían vuelto cada vez más poderosos bajo el escudo protector de la alianza con la Unión Soviética que la Segunda Guerra Mundial había gestado. McKay consideraba que los comunistas habían bloqueado prácticamente todas sus iniciativas para conseguir que se publicaran sus obras tras el regreso a los Estados Unidos. Él también se había desilusionado con los intelectuales negros. "Cuando regresé del extranjero a mediados de los años '30", escribió McKay, "los 'Niggerati'* (como se complacen en llamarse a sí mismos) y sus admiradores blancos pensaron que yo era una persona ligera y lasciva, porque había escrito *Home to Harlem*... De todos modos, cuando los 'Niggerati' descubrieron que yo no era lo que pensaban, me dejaron caer como una papa caliente".[4]

En una carta anterior a Mary Keating, McKay le aseguró que los "intelectuales de color" no estaban "contra mí. Pero piensan que no pueden ofender a ningún grupo poderoso de blancos que se diga amigo de la gente de color". En el momento en que McKay estuvo dispuesto a hablar de la alianza entre la intelectualidad liberal y los negros, nadie quiso publicar lo que tenía que decir. En "*Right Turn to Catholicism*" [Giro a la derecha hacia el catolicismo], que permaneció inédito, McKay habló de un editor que quería un artículo sobre el congresista aislacionista Hamilton Fish quien recibía 25.000 dólares al año del dictador de la República Dominicana.** Cuando McKay respondió que prefería hacer un artículo sobre el editor de la revista *New Republic* quien recibía la misma suma de dinero tomada de "las nalgas desnudas de los nativos negros de la vecina República de Haití", fue rechazado de plano. Según McKay, "el editor negro que quería

---

* Palabra que une los términos "*nigger*"y "*literati*": "negro" -término despectivo- y "literato" o "intelectual".

** Se refiere a Rafael Leónidas Trujillo (1891-1961)

la historia se escandalizó porque la *New Republic* era 'progresista' y 'amiga de los negros', pero Hamilton Fish era reaccionario".[5] La alianza negro-liberal progresista continuaría mucho más allá de la muerte de McKay, pero los términos del acuerdo siguieron siendo los mismos, tal como lo descubrió Eldridge Cleaver* cuando se convirtió en un "cristiano nacido de nuevo" en los años 1980 o Clarence Thomas** cuando fue nominado a la Corte Suprema.

El 1 de junio de 1944, McKay escribió a Eastman para informarle que planeaba hacerse católico porque "sé que la Iglesia Católica es la única gran organización que puede frenar a los comunistas y probablemente los puede derrotar". Luego, como si estuviera un poco avergonzado de hablar de cosas espirituales con Eastman, McKay añadió casi disculpándose, "pero también está el punto de vista religioso". Eastman, que por entonces era un anticomunista acérrimo, estaba espantado:

> Todos estos años, a tal costo y con tal heroísmo, resististe la tentación de deformar tu mente y tu moral para no unirte a la iglesia de Stalin. ¿Por qué deformar la mente y la moral para unirte a los católicos? ¿Por qué no morir firme, libre e inteligente como tú has vivido? Verte seguir el camino de Heywood Broun... sería tan feo, un final tan enfermizo que refutaría, en la medida de lo posible, todo... lo que has defendido, *dando a los estalinistas justo lo que quieren* [su énfasis]. ¿No puede alguien defender la verdad?

La postura de Eastman prefigura la posición que Paul Blanshard tomaría cinco años después, cuando se refirió al catolicismo y al estalinismo como igualmente totalitarios e igualmente hostiles a la "libertad estadounidense". El 30 de junio, McKay respondió diciendo que siempre había sido religioso, "tal como atestiguan mis poemas". En otro lugar, afirma que nunca había sido comunista. A la luz de poemas como "*Petrograd: May Day, 1923*", que escribió después de ver la celebración de mayo de aquel año, de pie junto a Zinóviev y otros jerarcas del Partido desde el escenario en la plaza Uritsky, es difícil entender lo que McKay quería decir: "Jerusalén", escribió entonces, "se está desvaneciendo del espíritu de los hombres. /Y las ciudades sagradas que los mantienen atrapados/ Se están desmoronando en el nuevo pensamiento de la humanidad/ El día pagano, el día sagrado para todos".

---

* 1935-1998: activista negro, vocero de prensa de las "Panteras Negras", organización marxista-leninista, manifiesta expresión de la alianza de izquierdas negro-judía, activo en los EE.UU. entre 1966 y 1982.

** Juez de la Corte de Justicia de los EE.UU. desde 1991, tras amargas audiencias de confirmación frente a las acusaciones de acoso sexual de la abogada Anita Hill.

Tal como Langston Hughes,* quien repudió su poema "Good-bye Christ" ante una audiencia del Congreso, McKay estaba reescribiendo su pasado a la luz de su más reciente conversión, más allá de lo genuina que ésta pudiera haber sido. En la situación de McKay, no había presión externa o amenaza de represalias como en el caso de la retractación de Hughes. McKay estaba simplemente expresando sus opiniones a un viejo amigo en una carta privada. Al igual que Max Eastman, los escritores posteriores encontraron la conversión de McKay tan desagradable que tuvieron que atribuirla a motivos ulteriores. Arnold Rampersad, autor de una biografía de dos volúmenes sobre Langston Hughes, afirma: "El otrora revolucionario había muerto en los brazos de la Iglesia Católica Romana. La enfermedad, la pobreza y el aislamiento lo habían llevado allí".[8] Cooper califica su conversión de "ambivalente" pero "genuina". La ambivalencia se desprende de las cartas de McKay. En la mencionada carta a Eastman, McKay afirmaba que "si hubiera permanecido en Marruecos, sin duda me habría hecho musulmán, porque me sentía tan completamente perdido al no estar en uno de los grupos religiosos, cuando la religión era algo tan intenso en Marruecos". Incluso concediendo la ambivalencia, está claro que McKay se sintió atraído por el catolicismo por razones personales: sus experiencias en España y en Francia, la amabilidad de los Keatings, su contacto con la "Baronesa" Catherine de Hueck, la emigrante rusa blanca que fundó la *Friendship House* para luchar contra el comunismo entre los negros, pero también había razones de orden intelectual. Una de ellas, una comprensión incisiva del papel único que el catolicismo jugaba en el mundo, especialmente en tanto se distinguía de las diversas iglesias nacionales protestantes. McKay llegó a la conclusión de que el mundo necesitaba una iglesia universal y que cuando esa necesidad era reprimida por las iglesias nacionales, lo reprimido volvía en forma de la Internacional comunista. Después de su experiencia con el comunismo y otros movimientos políticos, McKay también concluyó que el mundo necesitaba un papa:

> Creo que el mundo antiguo y medieval tenía una ventaja maravillosa de la que carecemos hoy, cuando un papa de Roma, con la autoridad de Jesús, podía decir a un gobernante obstinado: ¡Detente! ¡Porque lo que haces es contrario a la Voluntad de Dios! ¡Detente o serás excomulgado! Incluso si el papa pudiere estar equivocado, creo que es mejor para él equivocarse en lo espiritual que para un monarca en lo temporal. No creo que el protestantismo haya comportado un progreso envidiable en el campo espiritual de la Sabiduría y la Moderación.[9]

---

* 1902-1967: poeta, novelista y columnista estadounidense afroamericano.

En todos los relatos de su conversión falta la poderosa posición cultural que la Iglesia Católica había alcanzado en los Estados Unidos en los años 1940. Para citar solo un ejemplo de su influencia cultural, el catolicismo dominaba Hollywood en aquellos años. La *Canción de Bernadette* superó a *Casablanca* como la mejor película de 1941. Quizás Hollywood reaccionara ante la vara esgrimida por la *Legion of Decency* y su influencia a través del *Código* [Ético] *de Producción [Cinematográfica]*, pero también se dejó seducir por la zanahoria de un gran público homogéneo y buscó atraerlo a los cines haciendo que Bing Crosby y Barry Fitzgerald y Pat O'Brien dieran simpáticas interpretaciones de los sacerdotes católicos, lo cual hoy resulta difícil de creer teniendo en cuenta el punto de vista que dominó la producción de Hollywood después de que el Código fue derrotado. McKay se abría a la influencia cultural católica en el momento en que esta alcanzaba su cota más alta.

El 16 de octubre de 1944, McKay escribió a Eastman desde Chicago para comunicarle que cinco días antes había sido "bautizado en la fe católica (romana)". En esa carta continuó la apología de su conversión, y su crítica al protestantismo, acusando a este último de una "desmesurada inclinación al modernismo."

> Si acepto a los católicos en un país cristiano, es porque sinceramente creo que la Iglesia romana es la tradicionalmente verdadera y que los católicos son superiores a cualquiera de los protestantes en cuanto a unidad y fuerza. Los protestantes han sido demasiado eclécticos en su actitud hacia la vida y el progreso, adelantándose patrioteramente en su desmesurado afán de modernismo, incluso a costa de pisotear a millones de seres humanos. Tú mismo has expuesto el truco en tu declaración sobre la Iglesia Federal de Cristo y su apoyo a la Rusia soviética.[10]

La acusación es, tal vez, un reproche implícito contra Eastman y los otros mentores blancos de McKay. McKay critica a Eastman por abandonar el cristianismo de su juventud. "A diferencia de ti", escribió, "nunca tuve ninguna experiencia de la religión en mi infancia, porque mi hermano me educó sin religión. Yo era bastante versado en la Biblia, pero la leí como cualquier otro libro histórico o filosófico y en mi adolescencia caí bajo la influencia del inglés agnóstico que me envió a los EE.UU. para ser educado. Yo supe tener gran fe en el agnosticismo hasta la Primera Guerra Mundial, cuando los agnósticos o racionalistas alemanes y británicos perdieron todo sentido de la razón, se convirtieron en nacionalistas rabiosos y empezaron a denunciarse unos a otros".[11]

La vida de Eastman expresa tan bien como la de muchos la degradación del protestantismo liberal en un liberacionismo radical de tipo po-

lítico y sexual. McKay había seguido el consejo de Eastman y antes el de Jekyll, el inglés de la carta, y lo único que consiguió, en última instancia, fue el contagio de una enfermedad venérea.

Sin embargo, si hay un sentimiento de rebelión contra estas figuras, está moderado por una crítica a la situación histórica en la que el catolicismo se erige como la única alternativa viable al racismo, la explotación económica y la decadencia que McKay consideraba derivaban de la Reforma. El catolicismo era la implementación de la Internacional, que inspiró su paso por el comunismo. También fue el antídoto para el nacionalismo racial que McKay consideró luego de rechazar el comunismo y su mendacidad al profesar una presunta preocupación por el negro. En su manuscrito inédito, *"Giro a la derecha hacia el catolicismo"*, McKay escribió:

> Jesucristo rechazó el ideal de una raza o nación elegida especial y peculiar, cuando mandó a sus apóstoles: *Id por todo el mundo y predicad el evangelio.* No el evangelio del Imperialismo, del Feudalismo o del Capitalismo, o del Socialismo, o del Comunismo, o de una Iglesia Nacional. Fue el protestantismo el que inició el movimiento de las iglesias nacionales. La Iglesia Católica sustituyó a las religiones tribales en los días en que los reyes y emperadores eran dioses. Encuentro en la Iglesia Católica lo que no existe en el Capitalismo, ni en el Socialismo o en el Comunismo –la única y verdadera Internacional de la Paz y de la Buena Voluntad en la tierra para todos los hombres. Y, como hijo de la Cristiandad, eso me basta. Incluso, aunque muchos blancos me consideren un niño marginado.

Los blancos no eran los únicos que consideraban así a McKay. Cuando McKay se hubo convertido al catolicismo, también los intelectuales negros acabaron con él. McKay caracterizó a Harlem como una "mezcolanza de paganos y protestantes". En el momento de la conversión de McKay, el equilibrio de poder en Harlem se había alejado de la dominación comunista y estaba pasando a manos de las organizaciones negras que dominarían el movimiento de derechos civiles durante los años 1950 y 1960. También estaba pasando a manos de las fundaciones WASP que financiaron el movimiento de los derechos civiles. A principios de la década de 1950, los comunistas ya no gravitaban, y en su lugar estaban las grandes fundaciones: Ford, Rockefeller y Carnegie. Como resultado, las organizaciones de negros nunca trascendieron las raíces protestantes de las fundaciones plutócratas que las financiaron, y, a consecuencia de aceptar esa financiación, fueron absorbidas por la campaña eugenésica que buscaba coartarlas políticamente reduciendo su tasa de natalidad. El nuevo movimiento eugenésico tenía nombres como *Planned Parenthood* y *Fundación Ford*, y alcanzaría su objetivo durante la revolución sexual de

los años 1960, cuando la "Guerra contra la Pobreza" se convirtió en una pantalla de la distribución de anticonceptivos.

De hecho, a través de su absorción en el movimiento neoeugenésico, las organizaciones de negros se convirtieron en víctimas fáciles del racismo eugenésico. La causa de la cuestión racial, según la crítica de McKay, estaba en la creación de las iglesias nacionales. Y los negros, enfrentados a esa cruda realidad protestante, pasaron a crear sus propias iglesias nacionales en compensación. El péndulo pasó del internacionalismo comunista al nacionalismo negro a fines de los años '40 y principios de los '50. El movimiento de los derechos civiles sólo podía trascender sus raíces en las iglesias protestantes nacionales negras apelando a la izquierda, que siempre estuvo dispuesta a dar cabida a sus aspiraciones internacionalistas, a cambio de un precio. En los años '30, el precio era el apoyo a la Unión Soviética; en los años '60, el precio fue el apoyo a la liberación sexual. Como resultado, McKay vio al negro como condenado a oscilar entre dos polos igualmente contraproducentes –sus propias iglesias nacionales o el internacionalismo de la política de izquierdas. McKay conocía bien aquellos peligros porque había sucumbido a ambos en el pasado. Para McKay, el catolicismo era la única salida de las iglesias nacionales etnocéntricas y del internacionalismo de izquierdas. McKay pensaba que esto era un secreto vedado a las bases negras que, según él, eran las principales víctimas de este dilema:

> Nuestros "amigos" blancos liberales y progresistas no dirán a los negros la verdad tal y como la ven, porque son blancos y diplomáticos. Cuando el liberal y difunto senador Borah intentó decirnos la verdad, atrajo la ira de la negritud sobre su cabeza. Pero, siendo uno de ellos, puedo decir sin preocuparme por la reacción, que nosotros, los negros del Nuevo Mundo, no somos simplemente un remanente perdido de una raza, también somos un pueblo perdido. No tenemos un alma que podamos llamar nuestra, porque huimos de nosotros mismos y sólo Dios sabe hacia dónde corremos... Nuestros líderes venderán al pueblo negro a cualquier grupo de blancos por un precio y promiscuidad social.[12]

Las advertencias de McKay no fueron escuchadas. Para cuando llegaron los años 1960, el hombre que veía a la Iglesia Católica como el antídoto contra el comunismo y las iglesias nacionales, tanto blancas como negras, había sido olvidado y reemplazado por sacerdotes católicos que no tenían nada mejor que hacer que llenar los autobuses para la próxima marcha por los derechos civiles y afirmar que la Iglesia Católica era "una institución racista blanca". Utilizando la raza como una forma de subvertir la moral, los revolucionarios sexuales librarían una exitosa *kulturkampf* contra la Iglesia Católica durante la década de 1960 y, en el proceso de

supresión de la moral, convertirían lugares como Harlem en guetos cada vez más violentos, donde los niños son criados sin padre, por madres que estaban bajo la tutela del Estado. "Este Harlem," dijo Gin Head Suzy en la novela *Home to Harlem* de McKay, "es un apestoso sumidero de iniquidad. El infierno de los negros. Eso es lo que es".[13] Y eso es lo que seguiría siendo.

El 1 de diciembre de 1944, menos de dos meses después de que Claude McKay se hiciera católico, Arthur W. Packard recibió una llamada de Kenneth Rose, director de la IPPF [Federación Internacional de Planificación Familiar]. Rose estaba en contacto regular con Packard, quien, como administrador del Fondo Davison, era el hombre encargado de desembolsar el dinero de Rockefeller destinado a la anticoncepción. Rose comenzó la conversación relatando un incidente en un tren durante el cual le dijeron que "había demasiados católicos dirigiendo la empresa [Rockefeller]". Packard negó la acusación, que debió parecerle extraña, pero "muy rápidamente", según el relato que Packard escribió de la conversación unos días más tarde, Rose llegó a lo que le molestaba. "Me pregunto", le dijo a Packard, "si ustedes no habían decidido aún que ya era hora de enfrentarse a la Iglesia Católica".[14] Rose colgó antes de que Packard tuviera la oportunidad de responder, pero la impertinente pregunta le quedó grabada, y el 12 de diciembre, cuando Packard se encontró con Rose en una conferencia sacó a relucir la conversación telefónica y aprovechó la ocasión para "decirle educadamente que no sólo nos molesta el método que utilizó, sino también la presunción que nos pareció subyacía a la observación hecha por teléfono".[15] Rose, tal vez temiendo haber matado a la gallina de los huevos de oro, se echó atrás de inmediato, alegando que Packard había malinterpretado sus palabras. Todo lo que Rose quería hacer era "*preguntarse* si de alguna manera, nos enfrentábamos a la Iglesia católica". Packard aprovechó la oportunidad para decir a Rose que "vivíamos en un país libre" y "que concedíamos a cada individuo el derecho a la libertad de elección religiosa, que esperábamos para nosotros y que creíamos que sólo a través de la tolerancia, la comprensión y la cooperación sobreviviría el ideal estadounidense".[16] Debidamente reprendido, Rose abandonó esa línea de cuestionamiento. Para dejar las cosas aún más claras, Packard escribió una carta recordatoria a Rose el 26 de diciembre, después de mostrársela al miembro del Directorio, Thomas M. Debevoise, quien le dijo que no bajara el tono y que añadiera con énfasis "que sólo a través de la tolerancia, la comprensión y la cooperación puede sobrevivir el ideal estadounidense".

Rose, por supuesto, sólo estaba expresando los recelos hacia los católicos que alcanzarían su plena expresión después de la guerra en libros

como los de Paul Blanshard, *American Freedom and Catholic Power* [La libertad estadounidense y el poder católico, 1949], en el que Blanshard mencionaba que el mayor temor de Bertrand Russell* era que Estados Unidos se convirtiera en un país católico y que los católicos lo lograrían mediante su mayor número, es decir, por el aumento demográfico, que es más o menos lo que monseñor Ryan, con otro espíritu, también decía. Durante la posguerra, el control de la natalidad se convertiría en la principal área de disputa entre el creciente poder de los católicos y la declinación política en términos igualmente demográficos de la todavía poderosa aristocracia WASP. *Planned Parenthood*, tal como sus panfletos eugenésicos y sus cartas a los Rockefeller indican, estaba fuertemente comprometida en una campaña contra la Iglesia Católica y la influencia política católica, campaña que alcanzaría su culminación en la revolución sexual de los años 1960.

Si los Rockefeller, tal como Packard, estaban tan molestos con los comentarios impertinentes de Rose, ello no se compadece con el destino de sus donaciones. Durante su primera campaña nacional de 1947, la familia Rockefeller dio 35.000 dólares a *Planned Parenthood*. Esta contribución la colocó, en palabras de Packard, "cerca de la cima de la lista de donantes, pero no embarazosamente más allá de lo esperable".[17]

* El autor dedica a este ateo filósofo de la ciencia inglés un extraordinario capítulo en *La Epifanía del Logos. Historia de la Realidad Última*, 2022.

Capítulo 25

Nueva York, 1932

J. B. Watson y un libro tóxico para las madres modernas

En 1931, el presupuesto del CRPS [*Committee for Research in Problems of Sex* o Comité para la investigación en los problemas del sexo] pasó de la Oficina de Higiene Social a la Fundación Rockefeller. Desde el principio, los funcionarios de la Fundación presionaron con poco éxito a Robert Yerkes para que se concentrara en los problemas humanos. Yerkes, respondiendo a esa presión, escribió a Watson en 1932 instándolo a que volviera a la investigación académica, pero para entonces Watson se había acostumbrado a la buena vida y a los emolumentos que le proporcionaba su cargo de ejecutivo publicitario. Como resultado, todo el proyecto de ingeniería psíquica a través del sexo languideció durante la década de 1930, ya que el mismo se alejó de Watson, y Watson se alejó de él. La carta de Yerkes explicando por qué no se había suicidado fue su última correspondencia con Watson. En 1933, Watson envió al editor de *Cosmopolitan* el artículo que le había encargado. Pero, el editor lo rechazó por considerarlo demasiado deprimente y, unos meses más tarde, como confirmando sus sentimientos sobre el artículo, se suicidó.

Aunque Watson, el creador del *proyecto conductista de control social* era de poca utilidad para Yerkes, éste continuó escribiendo a Watson durante los primeros años de la década del '20 instándole a continuar con su investigación. Finalmente, en 1924, Watson se unió a lo que denominó "los intereses de los Rockefeller". En 1924, el *Laura Spelman Rockefeller Memo-*

rial Fund [Fondo Conmemorativo Laura Spelman Rockefeller - LSRM] concedió una subvención de 15.000 dólares al *Teachers College* de la Universidad de Columbia para que Watson pudiera continuar el trabajo sobre los bebés, que había comenzado en la Johns Hopkins. El fondo LSRM era un jugador importante en el campo de la investigación conductista en los años '20 y el director de la fundación, Beardsley Ruml, dejó claro que no le interesaba la contemplación desinteresada de la verdad. Quería investigaciones que tuvieran resultados sociales, y eso significaba, más que nada, formulación de estrategias de control social bajo el disfraz de la crianza científica de los niños. El LSRM consideraba la crianza científica de los niños como el primer paso en la ingeniería de las relaciones sociales, y lejos de desanimarse ante la perspectiva de llevar a cabo experimentos en pequeños seres humanos, Ruml aprovechó la oportunidad de financiar un experimento cuyo objetivo era, en términos de Watson, idear métodos para controlar el comportamiento humano "sin que los padres sean el principal factor condicionante".[1] Si las escuelas se convirtieran, como había predicho Dewey, en fábricas para diseñar la mente de los alumnos con prescindencia de los puntos de vista de los padres y en sintonía con los intereses de las grandes corporaciones y otros portadores de la ideología liberal, alguien iba a tener que dar algún tipo de explicación sobre cómo aprenden los niños. Watson, según Buckley, estaba "intentando crear técnicas que redujeran la crianza de los niños a fórmulas estandarizadas".[2]

Eventualmente, la investigación terminaría en el libro de Watson de 1928 sobre la crianza de los niños, *Psychological Care of Infant and Child* [Cuidado psicológico del bebé y del niño], del que Watson fue coautor con Rosalie Rayner Watson. El libro estaba dedicado "A la primera madre que cría a un niño feliz", y su publicación coincidió perfectamente con la *desintegración de la familia extendida* que el liberalismo estaba logrando con su asalto a las comunidades locales, en su mayoría de carácter étnico, tras la Primera Guerra Mundial. Separadas de las costumbres de crianza de sus propios padres, irremediablemente anticuadas, se instó a las madres "modernas" a recurrir a la ciencia como guía en la crianza de los hijos, específicamente la ciencia de la psicología de la conducta expuesta por el Dr. Watson. Este no perdió tiempo e inició su ataque a las "guías de puericultura tradicionales de la conducta humana". "Un gran número de madres", escribe Watson, "todavía se resienten cuando se les dice cómo alimentar a sus hijos. ¿Acaso sus abuelas no tuvieron catorce hijos y criaron a diez de ellos?" Watson contesta diciendo que el hecho de que "muchos de los hijos de las abuelas crecieron con raquitismo, mala dentadura, cuerpos desnutridos, generalmente propensos a todo tipo de enfer-

medades, significa poco para la madre que no quiere que le digan cómo alimentar a su hijo científicamente".[3]

Watson dirige su libro a "la madre moderna que comienza a descubrir que la crianza de los hijos es la más difícil de todas las profesiones, más difícil que la ingeniería, que el derecho, o incluso la propia medicina".[4]

"*Hoy en día nadie sabe lo suficiente para criar a un niño*", informó el Dr. Watson a las madres modernas. "El mundo estaría considerablemente mejor si dejáramos de tener hijos durante veinte años (excepto los criados con fines experimentales) y se volviera a empezar con suficientes datos fácticos para hacer el trabajo con cierto grado de destreza y precisión. La paternidad, en lugar de ser un arte instintivo, es una ciencia, cuyos detalles deben ser elaborados mediante pacientes métodos de laboratorio".[5]

El libro de Watson está lleno de casos en los que el laboratorio se toma como modelo para la guardería infantil. Las madres deberían relacionarse con sus hijos como el Dr. Watson con "el pequeño Albert".* Las madres deben tratar a sus hijos "como si fueran jóvenes adultos". Esto significa:

> Nunca los abracen ni los besen, nunca los dejen sentarse en su regazo. Si no hay más remedio, bésalos una vez en la frente al darles las buenas noches. Estréchales la mano por la mañana. Dales una palmadita en la cabeza si ha hecho un trabajo extraordinariamente bueno frente a una tarea difícil. Pruébalo. En una semana descubrirás lo fácil que es ser perfectamente objetiva con tu hijo y, al mismo tiempo, amable. Te sentirás completamente avergonzada del modo sensiblero y sentimental que has estado manejando.[6]

Independientemente de la intención de Watson al escribir este tipo de cosas, el resultado neto fue hacer que las madres se avergonzaran de mostrar afecto, porque el afecto "no era científico", ni tampoco el amor, emoción que, según Watson (probablemente por su propia experiencia), se basaba en la estimulación de zonas erógenas. Las madres ni siquiera deberían ser vistas por sus hijos más de lo necesario aparte de darles el biberón y cambiarles los pañales sucios, porque un contacto materno excesivo fomentaba una dependencia malsana en el niño. Para aquellas madres cuyo corazón era "demasiado tierno" y sentían, a pesar de las exhortaciones de Watson, que tenían que espiar a su hijo, Watson recomienda: "Hazte una mirilla para que puedas verlo sin que te vean, o utiliza un periscopio".[7] Sin embargo, incluso mientras espía con un periscopio, la madre moderna "no debe mostrar ninguna emoción", sino que debe "manejar la situación como lo haría una enfermera o un médico; por último, aprende a no hablar en términos cariñosos y con mimos".[8]

---

* El bebé de nueve meses sometido a las pruebas experimentales de condicionamiento de Watson.

Watson hablaba como un experto sobre un mundo en el que la escuela se hacía cargo de la educación y de la socialización que antes realizaba la familia. Al interiorizar los dictados de la sociedad tecnocrática e implementarlos en la guardería infantil, la madre moderna facilitaría el éxito de su hijo en la vida adulta. "El niño moderno", según Buckley, "pronto aprendería que la verdadera autoridad no estaba en la familia sino en el mercado y en sus instituciones sociales de apoyo. Alcanzar el éxito dependía de la interiorización de los valores del orden corporativo. El éxito en sí mismo se percibió cada vez más como la capacidad de emular un estilo de vida definido y ejemplificado por la publicidad de masas".[9]

Por muy prometedores que parecieran los métodos científicos de crianza, suponían una enorme carga para la madre, que ahora tenía dos opciones: ser culpable de negligencia si ignoraba los métodos modernos, o de la personalidad del niño si no los aplicaba correctamente. Esto estaba claro por una razón muy sencilla. No había Dios, ni naturaleza, ni cultura, ni tradición en el universo de Watson. Sólo existía la materia prima de la biología y el condicionamiento, y la madre era el principal factor condicionante. Si había algún fallo, ella era la responsable.

"Si se empieza con un cuerpo sano", decía Watson a las madres jóvenes, "el número correcto de dedos de las manos y de los pies, de ojos, y de los pocos movimientos elementales presentes al nacer, no se necesita nada más como materia prima para formar un hombre, ya sea un genio, un caballero culto, un rústico o un matón... Usted es completamente responsable de todas las demás reacciones de miedo que su niño pueda mostrar".[10]

Es difícil saber si este tipo de advertencias pretendían provocar sentimientos de culpa. Parece casi seguro que así sucedió, ya que las madres modernas se esforzaron por ser tan "científicas" como les fuera posible, adoptando las instrucciones de expertos como Watson. El sentimiento de culpa simplemente reforzaba el control social, que era uno de los objetivos de quienes promovían a los expertos.

Debido a que sus ideas coincidían tan estrechamente con los intereses de los medios de comunicación, el pensamiento de Watson se reprodujo en una revista del mercado de masas tras otra durante la década de 1920. Además de escribir para *Harper's, The Nation, The New Republic, The Saturday Review of Literature, McCall's y Liberty*, la revista *The New Yorker* dedicó un artículo a su persona. En 1930 Horace Kallen escribió sobre Watson y el conductismo en la *Enciclopedia de las Ciencias Sociales* diciendo que preveía un mundo según el principio de Watson, que produciría seres humanos "tan iguales unos a otros como los coches Ford". Ni Kallen ni Watson parecían molestos con la mezcla de una cadena de montaje y

la reproducción humana. De hecho, ambos parecían considerarla un progreso, especialmente desde que Watson predijo que el matrimonio desaparecería en 1978.

Durante los primeros diez años de su matrimonio, Rayner y Watson tuvieron dos hijos, a los que él crió según los principios conductistas, bajo la mirada aprobatoria de los medios de comunicación, que informaban periódicamente que los niños "parecían normales". William Watson acabaría suicidándose, así que las apariencias engañaban, pero para entonces Billy ya había crecido y los medios tenían otras historias de qué ocuparse.

En 1922, parecía que Watson podría tener lo mejor de ambos mundos. Además de su trabajo en publicidad, recibió un nombramiento como profesor en la *New School for Social Research*, institución fundada en 1917 por Charles A. Beard y John Harvey Robinson para difundir las ideas de Lippmann, Croly, Dewey y Thorstein Veblen. Watson dio una serie de conferencias semanales en la *New School* entre 1922 y 1926, hasta donde su carácter, o mejor, la falta del mismo, se lo permitió. Fue despedido en 1926, según el testimonio de la hija de Beard, por acoso sexual.

Ese incidente acabó prácticamente con la carrera académica de Watson. En 1930, había alcanzado el apogeo de su influencia, pero ya no tenía qué decir. Lo único que se le ocurrió escribir fue un artículo en el que se preguntaba por qué la gente no se suicida. El tema seguramente da una idea del estado de ánimo de Watson... en ese momento. Cohen cree que por entonces Watson era un suicida en potencia, pero resolvió su crisis mudándose de la ciudad de Nueva York a una granja en Connecticut, donde podía perderse en los detalles del cuidado de los animales.[11] Hay que recordar que Watson en una ocasión había dicho que cualquier intento de escribir una autobiografía podía llevar al suicidio, por lo que tal vez estaba pensando en su propia vida en ese momento.

Sea cual fuere el motivo, Watson escribió a 100 personas prominentes y les preguntó por qué seguían viviendo. Obtuvo respuestas de todos, incluyendo una carta de Robert M. Yerkes, quien le contestó que "a pesar de las dolencias psicológicas, las dificultades y las decepciones, encuentro la vida intensamente interesante, un juego en el que, enfrentando mi ingenio al universo, puedo ganar más a menudo que perder y disfrutar el riesgo".[12] Yerkes había escrito a Watson en 1932 instándole a retomar el trabajo de observación. Watson, sin embargo, no tenía ningún deseo de volver al trabajo de laboratorio. "Me temo que hay demasiada agua bajo el dique para que pueda pensar en volver a trabajar en la universidad", escribió Watson a Yerkes.[13] Cohen nos dice que Yerkes no tenía ninguna sugerencia prác-

tica, lo que parece extraño, ya que la sugerencia de una vuelta a la investigación fue idea de Yerkes.

En 1932, empezaron a aparecer las primeras reacciones contra Watson y su divulgador británico, Bertrand Russell. En su novela *Brave New World* [Un Mundo Feliz, 1932], Aldous Huxley* atacó el conductismo como la base ideológica del régimen totalitario "blando" del futuro.[14] Huxley no era ajeno a los Estados Unidos y claramente tenía en mente la visión de Watson cuando reconoció que la pasión sexual era una forma especialmente eficaz de control social porque se interiorizaba de forma muy efectiva. Al defender sus pasiones, la víctima cree que está defendiendo su propio yo, cuando, en realidad, está defendiendo los intereses de quienes le dan el permiso para satisfacerlas. El gobierno, entonces, que incita y protege la gratificación de esas pasiones se apodera de sus ciudadanos de una manera más profunda que cualquier otra. Como estudioso de la Ilustración, Aldous Huxley reconoció el mismo fenómeno y lo describió en los escritos sobre el marqués de Sade,

> quien se consideraba a sí mismo el apóstol de la revolución verdaderamente revolucionaria, más allá de la mera política y la economía: la revolución en los hombres individuales, mujeres y niños, cuyos cuerpos se convertirían en adelante en la propiedad sexual común de todos y cuyas mentes debían ser purgadas de todas las decencias naturales, de todas las inhibiciones laboriosamente adquiridas de la civilización tradicional. Entre el sadismo y la revolución realmente revolucionaria no hay, por supuesto, ninguna conexión necesaria o inevitable. Sade era un lunático y el objetivo más o menos consciente de su revolución era el caos y la destrucción universales. La gente que gobierna *Brave New World* quizá no sean cuerdos (en lo que puede llamarse el sentido absoluto de la palabra); pero no son locos, y su objetivo no es la anarquía sino la estabilidad social. Es para lograr la estabilidad que llevan a cabo, por medios científicos, la última revolución personal realmente revolucionaria.[15]

Huxley pudo escribir así porque en el período a partir de 1795 la liberación sexual había pasado de ser la fuerza que derribó al *Ancien Régime* a la que mantuvo al régimen revolucionario en el poder. "Un estado totalitario realmente eficiente", continuó Huxley, "sería aquel en el que un poder ejecutivo todopoderoso de jefes políticos y su ejército de gerentes controlan una población de esclavos que no tienen que ser coaccionados porque aman su servidumbre. Hacer que la amen es la tarea asignada en

* 1894-1963: escritor, filósofo y empedernido viajero británico, miembro de una reconocida familia de intelectuales, adscripto a las corrientes escépticas y con una deriva hacia el misticismo del Lejano Oriente en las últimas etapas de su vida.

los Estados totalitarios actuales, a los ministerios de propaganda, a los directores de periódicos y a los maestros de escuela".

Puesto que la mejor manera de hacer *que los esclavos amen la servidumbre* es que esta sea placentera, todo lo que resta para convertir el sexo, que es ciertamente placentero, en una forma de control es hacer que el Estado sea el árbitro del sexo, liberándolo para que se lo disfrute en los términos establecidos por el Estado y no conforme al orden moral; consecuentemente, una población de esclavos jurará rápidamente su lealtad a lo que percibe como la fuente y el garante de sus placeres. Al tomar el control de la vida sexual de sus ciudadanos, en otras palabras, el Estado toma el control de los ciudadanos en su punto más vulnerable. Lo que hace que el control sea tan eficaz es que *no se lo percibe* como control, sino como "libertad", que se define como la capacidad de satisfacer el deseo ilícito. "Los proyectos Manhattan más importantes del futuro", según Huxley, "serán vastas investigaciones patrocinadas por el gobierno sobre lo que los políticos y los científicos participantes llamarán 'el problema de la felicidad' –en otras palabras, el problema de hacer que la gente ame su servidumbre". Huxley veía que esa transformación ya estaba ocurriendo en los Estados Unidos:

> Ni la promiscuidad sexual de *Brave New World* parece tan lejana. Ya hay ciertas ciudades estadounidenses en las que el número de divorcios es igual al número de matrimonios. Dentro de unos años, sin duda, las licencias matrimoniales se venderán como las licencias para poseer perros,* válidas para un período de doce meses, sin que la ley impida cambiar de perro o tener más de un animal a la vez. Cuando la libertad política y económica disminuye, la libertad sexual tiende a aumentar compensatoriamente.

Huxley fue profético, aunque un poco tardíamente, porque estuvo más influido por los gobiernos totalitarios de los años '30. Lo que Huxley no vio fue que el sistema estadounidense, que utiliza las fuerzas del mercado, fue más eficaz en la generación de la servidumbre contra la que advertía, porque su intromisión era más sutil, y por lo tanto más difícil de visibilizar para sus víctimas. La ilusión persistente que emanaba de este sistema era que no había nada más que un individuo y sus insistentes deseos. En la sombra se encuentran las fundaciones y todas las demás fuerzas que influyen en el mercado supuestamente desnudo para su propia ventaja. El final pesimista del libro puede reflejar una debilidad personal o simplemente una evaluación realista de la incapacidad del hombre medio para resistir la tentación sexual sin ayuda sobrenatural. En cualquier caso, el resultado

* 'Dog license', obligatorias en algunos países.

neto de sucumbir a esta red mundial de tentaciones tecnológicas era la esclavitud.

A principios del verano de 1936, Rosalie Rayner Watson contrajo disentería y el 19 de junio murió. Poco antes de su muerte, sus dos hijos fueron enviados al campamento, por lo que nunca los vio antes de morir. Después de su muerte, Watson aumentó su consumo de bebidas alcohólicas, al igual que su silencio sobre cuestiones psicológicas, dejando un vacío que se sintió en el CRPS [Comité para la Investigación de los Problemas del sexo] y en otros lugares. A fines de la década de 1930, el CRPS estaba profundamente involucrado, en palabras de Yerkes, en el "estudio de mecanismos neurales y de conducta como hechos en el control de la actividad sexual y la reproducción".[16] Sin embargo, una vez más, predominaban los estudios infrahumanos, dejando sin resolver las persistentes preguntas sobre el comportamiento humano. Esto decepcionó a Yerkes, quien nunca había abandonado su objetivo de utilizar el CRPS para apoyar a los científicos que pudieran proporcionar datos fiables que ayudaran a la sociedad a comprender y controlar el comportamiento sexual humano.

Sin embargo, con los nubarrones de la guerra que se cernían sobre Europa, la necesidad de una ingeniería social se hizo más urgente. Parece ser que Joseph Goebbels* era un admirador de Eddie Bernays e hizo uso de su libro *Crystallizing Public Opinion*,** en palabras de Bernays, "como base para su campaña destructiva contra los judíos en Alemania".[17] Y en Austria, podría haber añadido. Uno de aquellos judíos fue su tío Sigmund, quien tuvo la suerte de escapar a Inglaterra a fines de los años '30. Las tías de Eddie no fueron tan afortunadas.

Si los nazis podían influir en la opinión pública hasta tal punto simplemente leyendo el libro de Eddie, entonces los norteamericanos claramente iban a tener que llevar el estudio de la propaganda a un nuevo nivel si querían derrotarlos en la próxima guerra. Durante los últimos años de la década de 1930, los Rockefeller se interesaron cada vez más en la teoría de la comunicación y su aplicación militar, la *guerra psicológica*, y comenzaron a financiar estudios que involucraban a la gente que había participado en el CPI*** bajo George Creel durante la Primera Guerra Mundial. Harold Lasswell trabajaba en un estudio financiado por Rockefeller sobre

---

* 1897-1945: político alemán que ocupó el cargo de ministro para la Ilustración Pública y Propaganda del Tercer Reich entre 1933 y 1945.

** 1923. La edición en español lleva el título: *Propaganda. Cómo manipular la opinión en democracia.*

***Comité de Información Pública, creado para influir en la opinión pública.

análisis de contenido en la Biblioteca del Congreso, Hadley Cantril estaba haciendo un trabajo similar en Princeton para el *Proyecto de Investigación de la Opinión Pública.* Paul Lazarfeld trabajaba en la Oficina de Investigación Radiofónica de la Universidad de Columbia. Observando a los nazis, los Rockefeller se convencieron de que los medios de comunicación sólo habían aumentado su poder de influir en la mentalidad del público desde la Primera Guerra Mundial, y ahora querían poner los medios de comunicación a realizar la misma tarea que el CPI había cumplido entonces. Los Rockefeller estaban interesados en una campaña de "profilaxis democrática" cuyo objetivo eran las comunidades étnicas en los Estados Unidos a fin de hacerlas inmunes a los efectos de la propaganda del Eje y de la Unión Soviética. En 1939, la Fundación Rockefeller organizó una serie de seminarios secretos con hombres a los que consideraba líderes en comunicación, para reclutarlos en un esfuerzo por consolidar la opinión pública en Estados Unidos a favor de la guerra contra la Alemania nazi. El movimiento *America First* [Primero los Estados Unidos], bajo el liderazgo de personas como Charles Lindbergh,* trató de evitar la entrada en una nueva guerra recordando al país la devastación que había causado la anterior, pero sus protestas no sirvieron de nada. Los aislacionistas simplemente fueron superados cuando se trató de influir en los medios de comunicación y por extensión en la opinión pública.** Si no lo habían escrito aún, los intereses de los Rockefeller estaban escribiendo por entonces el libro de la *guerra psicológica*, combinando las ideas del *conductismo*, la *publicidad* y la *teoría de la comunicación*, para obtener un arma potente que tendría consecuencias de largo alcance para el país mucho después de que la guerra hubo terminado.

Harold Lasswell pensaba que los intereses de los Rockefeller, que representaban a la élite anglófila de Estados Unidos, debían "manipular sistemáticamente el sentimiento de las masas para preservar la democracia de las amenazas que comportaban las sociedades autoritarias como la Alemania nazi o la Unión Soviética".[18] No todos estaban de acuerdo. Ciertamente, los partidarios del movimiento "*America First*" eran contrarios a la entrada de EE.UU. en la guerra, pero algunos de los teóricos de la comunicación también se opusieron. Donald Slesinger, antiguo decano

* 1902-1974: aviador e ingeniero estadounidense que cruzó por primera vez el océano Atlántico desde Nueva York a París en un vuelo sin escalas y en solitario en 1927, y uno de los líderes del movimiento aislacionista *America First.* Tuvo 6 hijos y uno de ellos fue secuestrado y asesinado.

** Obviamente, el último clavo en el ataúd de los objetivos del movimiento aislacionista fue... Pearl Harbor.

de la Universidad de Chicago y participante en el seminario de Rockefeller, consideraba que, al recurrir a los métodos de manipulación psicológica, los intereses de Rockefeller no eran mejores que los de aquellos a los que esperaban oponerse: "Nosotros [el Seminario Rockefeller] hemos estado dispuestos, sin pensarlo, a sacrificar tanto la verdad como la individualidad humana para provocar respuestas masivas a los estímulos de la guerra". Slesinger sostuvo, "Hemos pensado en términos de lucha contra las dictaduras-por-la-fuerza mediante el establecimiento de una dictadura-por-manipulación".[19] Como resultado de su crítica abierta, Slesinger, según Simpson, "se alejó de los seminarios Rockefeller y parece haber perdido rápidamente su influencia dentro de la comunidad académica de especialistas en comunicación".[20]

Esa lección no se le escapó a Robert M. Yerkes. En 1940, estaba claro que la guerra no iba bien para los británicos, y el *establishment* anglófilo buscaba claramente una forma de entrar en la guerra para ayudarles. También estaban interesados en subir la apuesta en la investigación psicológica, y eso significaba que se estaban impacientando con Yerkes y su énfasis en estudios infrahumanos. Como resultado, Alan Gregg, el director de la división médica de la Fundación Rockefeller, decidió presionar a Yerkes para que financiara proyectos de investigación sexual con seres humanos. En enero de 1941, informó a Yerkes que el CRPS recibiría financiación durante un máximo de dos años más. Su subvención para el año 1943-44 era "una subvención rescindible".[21]

Watson, el candidato más probable para hacer estudios de sexo, estaba fuera de toda consideración. Sin embargo, Yerkes no tenía intención de retirarse, y lo dejó claro en su "*Vigésimo Informe Anual del Comité para la Investigación en los Problemas de Sexo*", cuando pidió un nuevo rol para el comité. "En adelante", comenzaba diciendo, "nos ocuparemos del conocimiento y su extensión a través de la investigación. Se ha prestado escasa atención a los efectos de los conocimientos actuales sobre los fenómenos sexuales y reproductivos en el individuo y la sociedad".[22] Hasta entonces, el CRPS se había limitado a promover "la extensión del conocimiento de forma desinteresada, de acuerdo con el ideal teorético del científico y casi sin tener en cuenta los valores sociales, las aplicaciones y los riesgos". Gran parte del conocimiento que los científicos habían acumulado con tanto empeño se volvería inútil, advirtió, a menos que se descubriera alguna manera de aplicarlos con sabiduría y perspicacia a la sociedad. Muchos científicos, continuó, creían que la índole teórica de la investigación era una amenaza. Insistían en que la "ingeniería biológica" debía convertirse en compañera de la investigación. "Al levantar la vista de los detalles de

los procesos vitales", declaró, "descubrimos que la vida misma necesita orientación".[23] Para involucrarse en la "ingeniería biológica", el CRPS necesitaba saber más sobre la sexualidad humana. Necesitaban a alguien que pudiera descubrir la estructura básica del mecanismo sexual, así como Watson había dado con el reflejo condicionado como el elemento básico del aprendizaje en los bebés.

En diciembre de 1940, un oscuro entomólogo llamado Alfred Kinsey (1894-1956) escribió a Yerkes sobre las encuestas que había estado realizando entre los estudiantes de la Universidad de Indiana en Bloomington, donde era profesor. La conjunción fue fortuita. Kinsey necesitaba dinero y, más que eso necesitaba la respetabilidad que una organización como la Fundación Rockefeller le podía otorgar. Yerkes, por otro lado, necesitaba a alguien que estuviera realmente involucrado en la investigación sexual en los seres humanos como una forma de salvar su trabajo en el CRPS. "La solicitud de fondos de Kinsey", según James H. Jones, "ofreció a Yerkes una oportunidad para casar los estudios humanos buscados por la Fundación Rockefeller con el enfoque conductual favorecido por el CRPS en la década de 1930".[24] Watson siempre había querido investigar el sexo, pero las exigencias de la época y su carrera no le permitieron seguir adelante. Ahora las lecciones de la publicidad que habían surgido de la guerra psicológica después de la última guerra y que habían sido refinadas durante los años 1920 y 1930, estaban a punto de ser reabsorbidas en su matriz científica original una vez más. La lección del perfeccionamiento del conductismo por parte de la publicidad era clara. El hombre no era infinitamente maleable. Era una criatura racional cuya razón podía ser anulada por sus pasiones, que eran limitadas en número, la más vehemente de las cuales era el sexo. Si el sexo podía ser utilizado para hacer que el consumidor comprara productos, también podía utilizarse en otras formas de "ingeniería biológica" del tipo previsto por Yerkes. Al igual que Watson había sido financiado para explicar los componentes fundamentales de la personalidad en la relación estímulo-respuesta, ahora Kinsey sería financiado para explicar *cómo el sexo podría ser utilizado como una forma de control.* Era una lección que estaba ansioso de enseñar. Fue una lección que Alan Gregg y Robert M. Yerkes aprenderían por las malas al caer bajo el control de Kinsey. Yerkes y Gregg descubrirían de primera mano el éxito del uso del sexo como instrumento de control, después de que Kinsey registró sus propias historias sexuales.

En mayo de 1941, Yerkes informó a Kinsey que el CRPS había aprobado una subvención de 1.600 dólares para el año fiscal que comenzaba el 1 de julio de 1941. Yerkes le aconsejó encarecidamente que informara al

comité sobre su metodología durante los meses siguientes mediante conversaciones personales o material impreso. Kinsey respondió que estaría encantado de que cualquiera o todos los miembros del comité fueran a Bloomington a observar la actividad de su Instituto [Institute for Sex Research en la Universidad de Indiana].

Parte III

Capítulo 1

Nueva York, 1940

Un espía inglés con los Rockefeller en la guerra psicológica contra la población

El 2 de abril de 1940, un hombre llamado William Stephenson* ingresó a los Estados Unidos. Stephenson, ciudadano británico, había llegado en una misión oficial del Ministerio de Suministros británico. Gran Bretaña estaba ahora en medio de una guerra con Alemania, que, según Winston Churchill, quien se convertiría en primer ministro el 10 de mayo, simplemente no podían ganar – a menos que tuviera ayuda del exterior– y el único país con suficiente afinidad y material para ayudar a Gran Bretaña a ganar la guerra era Estados Unidos. Stephenson fue enviado como agente secreto y su trabajo era conseguir que Estados Unidos entrara en la guerra del lado de Inglaterra.

Para ello, Stephenson tuvo que superar una considerable oposición. Los demócratas habían sido excluidos de la Casa Blanca durante toda la década de 1920, una vez que el horrible costo de la Primera Guerra Mundial se hizo evidente para el pueblo estadounidense. Los republicanos, que se beneficiaron de la reacción violenta contra el aventurerismo exterior de Wilson, estaban, sin embargo, divididos en dos bandos: la facción conservadora y aislacionista que tenía su base de poder en el Medio Oes-

* 1897-1989: militar canadiense, piloto, hombre de negocios, inventor, jefe de espías y jefe de la inteligencia británica para todo el hemisferio occidental durante la Segunda Guerra Mundial. En él se habrían inspirado los creadores del personaje *James Bond*.

te, y los plutócratas anglófilos WASP de la Costa Este, quienes, como esa descripción implica, consideraban inglesa su herencia étnica, y su lealtad a un grupo que era similar a ellos tanto en ingresos como en etnicidad trascendía las fronteras nacionales. Sus simpatías estaban con Inglaterra en la guerra que se libraba entonces en Europa. Tal vez porque la práctica elitista del gobierno estadounidense difería tan radicalmente de su teoría democrática, la clase dirigente WASP dedicó gran parte de su tiempo y esfuerzo a negar su propia existencia. Sin embargo, los hechos decían lo contrario. Estados Unidos tenía un grupo étnico gobernante que actuaba con una sorprendente unanimidad. Ese grupo étnico, en algún momento antes de la década de 1920, se había convertido a la eugenesia darwinista como su credo principal y a la anticoncepción como *condición sine qua non* de la virtud marital. En 1930, como ratificación de este cambio de orientación, la *Conferencia de Lambeth* de la Iglesia Anglicana anunció la licitud de los anticonceptivos, después de haberlos declarado inmorales veinte años antes. Como resultado de esta combinación de afinidad étnica, corrupción intelectual y degeneración sexual, la clase dirigente de los Estados Unidos se había convertido en una *quinta columna* empeñada en un imperio al modo inglés y, por lo tanto, en la subversión de la república estadounidense. "Aunque en gran parte el pueblo estadounidense es extranjero, tanto en su origen como en su forma de pensar", escribió lord Cecil después de la Primera Guerra Mundial, "sus gobernantes son casi exclusivamente anglosajones y comparten nuestros ideales políticos".[1]

Cuando arribó al país, Stephenson sabía que el presidente Roosevelt simpatizaba con los de su grupo étnico. También sabía que ciertas familias tenían más influencia que otras. Por eso acabó estableciendo su sede en el piso 38 del *Rockefeller Center*, espacio de oficinas de primera calidad por el que no pagaba alquiler. Stephenson también sabía que la historia estadounidense podía caracterizarse no sólo por su origen en la cultura inglesa, sino también por su deseo de escapar de esa influencia. Este conflicto no terminó con el éxito de la Guerra de la Independencia. Estados Unidos y Gran Bretaña se encontraron luchando en el continente norteamericano en la Guerra de 1812, durante la cual Gran Bretaña logró quemar hasta sus cimientos tanto el Capitolio como lo que se llegó a conocer como la Casa Blanca.

Esta lucha no terminó con el cese de la actividad militar a principios del siglo XIX. A lo largo de todo ese siglo, cuando el sistema estadounidense de manufacturas protegidas provocó un aumento espectacular de la riqueza de esta nación, el conflicto permaneció latente, pero a principios del siglo XX con la llegada de los católicos irlandeses y de los europeos

del sur y del este, se reavivó, y la guerra se llevó a cabo por otros medios. En el centro de esta lucha intestina estadounidense estaba la cuestión de si Estados Unidos se convertiría en un imperio, según el modelo británico, o seguiría siendo una república tal y como la concibieron los Padres Fundadores, que advirtieron del peligro de las alianzas europeas. El *establishment anglófilo* tuvo su primera gran oportunidad con la presidencia de Woodrow Wilson, el profesor que no sólo metió a Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, sino que también trató de reorganizar el mapa de Europa de acuerdo con sus propias ideas preconcebidas. Woodrow Wilson, según Michael Hunt,

> estaba... seguro de la relevancia universal de las instituciones políticas y valores angloamericanos. Como estudioso de la política, Wilson había celebrado durante mucho tiempo la libertad como la flor de la tradición angloamericana, su avance evolutivo con el parámetro del progreso, y la elaboración de la constitución, uno de los grandes logros del hombre. El sistema parlamentario británico era su ideal institucional, y la Revolución estadounidense representaba para él un acontecimiento de época que hizo que "el resto del mundo se animara a ser libre".[2]

Wilson, como Franklin Delano Roosevelt, era demócrata. Ser conservador en aquella época significaba ser aislacionista y estar dedicado a la preservación de Estados Unidos como república. Esta tradición anglófoba, con base política en gran medida en el Medio Oeste, tenía como líderes a personas como George Norris, un republicano de Nebraska, y Robert La Follette, Sr., un republicano de Wisconsin. Pero entonces, como ahora, el Partido Republicano estaba dividido y el ala oriental anglófila del partido, que representaba a los plutócratas del país, quería la guerra con Alemania, aunque no fuera en los términos de Wilson. Este grupo, según Hunt, era:

> conscientemente anglosajón en su orientación étnica y sin excepción protestante (usualmente anglicano o presbiteriano). La variante emergente de este tipo humano en el siglo XX solía ser del Norte o del Este y cada vez más de las ciudades del Noreste. Su educación formal en colegios privados, y en universidades y facultades de Derecho de la *Ivy League* se completaba con una educación informal en asuntos exteriores a través de viajes a Inglaterra y al Continente. Ejercía el derecho corporativo hasta obtener un cargo público, generalmente por designación. Su solidez en cuestiones de política exterior estaba asegurada por los valores inculcados en los círculos sociales de elite, en escuelas exclusivas y en clubes y organizaciones del establishment de los cuales el *Council on Foreign Relations* [Consejo de Relaciones Exteriores, creado en 1921 y patrocinado por Rockefeller] era el importante.[3]

El legado de Woodrow Wilson fue el impuesto sobre la renta, el odiado Tratado de Versalles, y una creciente inclinación a la ingeniería social

del tipo que *The New Republic* de Lippmann, Dewey y Croly aplaudían. Heridos por su asociación con la caída del mercado de valores y la subsiguiente depresión, los aislacionistas republicanos fueron barridos de la Casa Blanca, pero se reagruparon cuando se hizo evidente que Roosevelt, al igual que Wilson, su predecesor, estaba decidido a llevar a los Estados Unidos una vez más a una guerra europea. Al igual que Woodrow Wilson, a Franklin Roosevelt le costaba separar etnia y valores. Si los angloamericanos eran los depositarios de la libertad y de las instituciones democráticas, entonces los alemanes debían ser malos. Hunt nos dice que para Wilson "no bastaba con derrotar a Alemania. También quería derrotar a esos azotes de la humanidad que Alemania representaba: el imperialismo, el militarismo y la autocracia. Una guerra victoriosa sería para él sólo el preludio de una reforma global. Y la paz ilustrada redimiría los sangrientos sacrificios de la guerra y rompería el sombrío ciclo de la sospecha, el odio y el conflicto".[4]

Las cosas no salieron como Wilson había planeado. El ascenso de la facción internacionalista "anglo-estadounidense" creó una crisis de grandes proporciones para el país. Tal vez asustados por la llegada de inmigrantes del sur y del este de Europa, la clase dirigente anglófila del este intentó cambiar la idea de lo que significaba ser estadounidense. Ahora la designación principal era racial y/o étnica en lugar de un asentimiento intelectual a una serie de proposiciones, la más importante de las cuales era la idea de que todos los hombres fueron creados iguales. Estadounidenses entonces ya no eran tanto los que aceptaban un conjunto de proposiciones políticas y asumían vivir de acuerdo con ellas; los estadounidenses eran, pues, personas de una determinada estirpe, la anglosajona blanca y protestante. Una vez tomada esta decisión, el interés étnico sustituyó a la ciudadanía como principal vínculo de lealtad. La solidaridad nacional pasó a un segundo plano frente a la raza y a la clase social. Esto significó que los Cabots y los Lodges y los Rockefeller se identificaban más con gente de su clase en Inglaterra que con un judío o un italiano en Nueva York, es decir, sus propios conciudadanos recién llegados. Este reordenamiento de la lealtad significaba que la transición de la república al imperio seguiría naturalmente si este grupo llegaba a poner sus manos en las palancas del poder.

La última gran batalla llegó en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Con amargura por el coste de la Guerra de Wilson –100.000 millones de dólares y más de 100.000 vidas–, Estados Unidos se hizo aislacionista en los años '20. Los anglófilos estuvieron fuera del poder hasta que el *crac* bursátil de 1929 devolvió a los demócratas a la Casa Blanca, y como el

presidente Wilson antes que él, Franklin Delano Roosevelt fue un anglófilo que orquestó la entrada de Estados Unidos en otra guerra. Su gran oponente en este sentido fue Charles Lindbergh, jefe del comité "*America First*".

A lo largo de la década de 1930, Charles Lindbergh y los fundadores de *America First*, con muchos partidarios en el Medio Oeste,significaron una importante amenaza a la hegemonía anglófila en la política exterior de los EE.UU. Esa amenaza desapareció en cuestión de minutos el 7 de diciembre de 1941, cuando Japón atacó la flota estadounidense en Pearl Harbor y Estados Unidos entró en la guerra contra las potencias del Eje, del lado de Inglaterra. Desde ese momento hasta el presente, la política exterior ha estado en manos del *establishment* anglófilo.

El libro *Desperate Deception* [Engaño desesperado] de Thomas Mahl muestra que la derrota de los *America First* no fue simplemente el resultado de una mayor capacidad de debate. William Stephenson, un millonario británico, se convirtió en jefe de una entidad conocida como *British Security Coordination* (BSC) en 1939. La *BSC* fue un brazo de la inteligencia británica cuyo propósito era hacer que Estados Unidos entrara en la guerra del lado de Inglaterra. Para ello, el *BSC*, en palabras de Ernest Cuneo, enlace de la Administración Roosevelt con el *BSC*,

> dirigió agentes de espionaje, manipuló el correo, intervino teléfonos, de contrabando introdujo propaganda en el país, rompió mítines políticos, subvencionó encubiertamente periódicos, radios y organizaciones, perpetró falsificaciones... violó la ley de registro de extranjeros, secuestró marineros en numerosas ocasiones y posiblemente asesinó a una o más personas en este país.[5] La sede del BSC en Nueva York ocupaba dos plantas completas del Rockefeller Center. El hecho de que Stephenson no pagara ningún alquiler por esas instalaciones es un claro indicio de que la familia Rockefeller y sus ricas fundaciones eran solidarias con sus objetivos y estaban dispuestos a apoyarlo, sin importar lo traicioneras o ilegales que fueran esas actividades. El objetivo era claro. En el primero de sus siete testamentos, Cecil Rhodes, fundador de la *Rhodes Scholarship* [Beca Rhodes], pidió la creación de una sociedad secreta cuyo objetivo (en palabras de Rhodes) es "la extensión del dominio británico por todo el mundo... y la recuperación definitiva de los Estados Unidos de América como parte integral del Imperio británico".[6]

Aunque los Rockefeller eran republicanos y Roosevelt era demócrata, en política exterior ambos actuaban en función de sus *intereses étnicos comunes*. El 14 de junio de 1940, tres meses después de la llegada de Stephenson, Nelson Rockefeller escribió a Harry Hopkins para sugerir el armado de una operación de inteligencia que más tarde, después de su establecimiento oficial por orden ejecutiva del 16 de agosto de 1940,

sería conocida como la *Oficina Rockefeller*. A fines de agosto, la Oficina Rockefeller estaba trabajando en un "programa voluntario por el cual las empresas estadounidenses eliminarían a todos sus representantes latinoamericanos que fueran alemanes o agentes alemanes".[7] La existencia de la "Oficina Rockefeller", también conocida como la *Oficina del Coordinador de las Relaciones Comerciales y Culturales entre las Repúblicas Americanas*, o más tarde *Interamericanas*, salió a la luz en 1976, treinta años después del fin de la guerra, y sólo entonces se reveló que había sido una operación de inteligencia.

La colaboración de Stephenson con los Rockefeller dejó varias cosas claras. En primer lugar, demostró que el *establishment* anglófilo, representado por una de sus familias más ricas e influyentes, ponía la identificación étnica por encima de la ciudadanía cuando se trataba de su lealtad principal. En segundo lugar, mostró que la familia Rockefeller no estaba por encima de apoyar actividades ilegales para lograr sus fines. Por último, mostró que la familia Rockefeller estaba en contacto directo con la inteligencia británica cuando se trataba de implementar los más recientes desarrollos de la guerra psicológica, y finalmente, la colaboración con Stephenson puso de manifiesto que la familia Rockefeller estaba dispuesta a usar esa guerra psicológica contra sus compatriotas estadounidenses. Stephenson provocó la desaparición política de republicanos aislacionistas como Hamilton Fish; y los políticos a quienes no pudieron derrotar en las campañas electorales fueron derrotados por métodos menos ortodoxos, incluyendo la seducción sexual. Además de realizar encuestas de opinión falsas, algo que el Consejo de Población de John D. Rockefeller III refinaría durante los años 1950 y 1960, el BSC estuvo involucrado en su propia forma de ingeniería sexual. Mahl rememora la suerte que corrió el senador Arthur Vandenberg, otrora aislacionista de Michigan, cuyos votos, asegurando concesiones cruciales a los británicos, fueron motivados por las artimañas sexuales de Mitzi Sims, esposa del agregado británico Harold Sims y de "Cynthia", nombre en clave del BSC para Betty Thorpe, esposa de otro diplomático británico. El caso Vandenberg demostró que *el sexo era parte del arsenal de la guerra psicológica*; asimismo, el interés concurrente de los Rockefeller en su apoyo al profesor Kinsey de la Universidad de Indiana dio todas las muestras de que planeaban usar esa arma para lidiar con nuevos enemigos.

En mayo de 1941, Robert M. Yerkes informó a Kinsey que el CRPS le había aprobado una subvención de 1.600 dólares para el año fiscal que comenzaba el 1 de julio de 1941. Kinsey, que había estado financiando su estudio de su propio bolsillo hasta ese momento, ya estaba muy invo-

lucrado en la recopilación de historias por su propia cuenta. La promesa de ayuda financiera de los Rockefeller le permitió ampliar sus esfuerzos contratando a otros investigadores. A principios de 1941, Kinsey contrató a Glenn V. Ramsey, *Ph.D.* recién graduado de la Universidad de Indiana -quien había dado su historia sexual a Kinsey cuando tomó el curso sobre matrimonio-, a fin de que consiguiera historias para él. En ese momento Ramsey estaba empleado como maestro de escuela secundaria en Peoria, Illinois y así, naturalmente, comenzó a utilizar sus contactos en beneficio de Kinsey, lo cual no tardaría en causar problemas.

A mediados del verano de 1941, Ramsey ganaba 30 dólares a la semana pagados por Kinsey por recopilar historias sexuales de los estudiantes de secundaria en Peoria, y lo que es más delicado aún, les ofrecía consejos sobre asuntos sexuales si tenían preguntas. Animado por su subvención inicial del CRPS, Kinsey planeaba incorporar a Ramsey a su personal a tiempo completo en 1942, siempre que se aprobara una segunda subvención mayor, tal como esperaba.

Pero entonces llegaron los problemas. Quizás animado por la perspectiva de empleo a tiempo completo, Ramsey, yendo más allá de sus obligaciones durante el otoño de 1941, comenzó molestar a los estudiantes para que le dieran detalles de su comportamiento sexual para luego asesorarlos en la materia según la escuela de ética sexual de Kinsey. Finalmente, las actividades de Ramsey llegaron a oídos de los padres de los estudiantes, quienes informaron a la Junta de Educación de Peoria lo que estaba sucediendo y exigieron el despido de Ramsey. Los padres estaban especialmente indignados porque Ramsey daba a sus hijos lo que equivalía a una educación sexual clandestina, y cuando Ramsey no negó la acusación, su destino quedó sellado. En diciembre de 1941, en una sesión de emergencia, la Junta Escolar votó suspender a Ramsey. Kinsey, quien más tarde utilizaría el dinero de Rockefeller como parte del fondo de defensa legal de Ramsey, estaba furioso, y no escatimó palabras para expresar su enojo y dejar constancia de quiénes eran los responsables de este ataque a la libertad sexual. "Si dejamos que ahora se salgan con la suya en Peoria", escribió Kinsey en una carta fechada 23 de enero de 1942, "este precedente alentará a los católicos en otros lugares, tal vez aquí, en Bloomington, o en cualquier otro lugar, a intentar las mismas tácticas contra nosotros y contra todo nuestro programa de investigación".[8]

La animadversión de Kinsey hacia los católicos era bien conocida y se basaba en unos simples hechos étnicos. El establishment WASP había adoptado la ciencia, el darwinismo, y los anticonceptivos como creencias fundamentales propias y el obstáculo principal para la implantación de

un orden social basado en esos valores, tal como la intervención de monseñor Ryan ante el Congreso en 1934 había demostrado, era la Iglesia Católica. El libro de Paul Blanshard sobre el "problema católico" aún estaba por escribirse a siete años vista, pero la reacción de Kinsey mostró que su clase había logrado una notable unanimidad sobre quién era el enemigo. A lo largo de las décadas siguientes, también lograrían la unanimidad sobre cómo resolver el problema. Los católicos, según el biógrafo más reciente de Kinsey, "impactaron [a Kinsey] como el grupo más miserable y conflictivo. En palabras teñidas de ira y patetismo, señaló que la Iglesia Católica 'siempre ha enfatizado la anormalidad, o la perversidad, del comportamiento sexual'".[9] Dado que Kinsey era "un hijo de la Ilustración"[10] cuya desviación sexual lo había llevado a una posición de "antiesencialismo radical",[11] Kinsey había llegado a la conclusión de que la religión era la "causa fundamental de la represión sexual" y que la ciencia, por lo tanto, tenía que desplazar a la religión como árbitro último de la moralidad. Cuando se hizo famoso, a principios de los años '50, Kinsey rara vez daba una conferencia sin mencionar como al pasar que su instituto tenía la segunda mayor colección de pornografía en el mundo. Al despertar así la curiosidad de la audiencia, él remataba secamente su declaración diciendo que la mayor colección de pornografía se encontraba en el Vaticano. Treinta y tres años después de la muerte de Kinsey, John Barbour, redactor de asuntos religiosos de la *Associated Press*, no sólo seguía repitiendo aquel bulo, sino que cuando se le preguntó por su fuente, dijo que un escritor anónimo de AP había visto la colección "en algún sótano". Más tarde, Paul Gebhard, coautor del *Informe Kinsey*, admitiría entre risas que Kinsey había recogido la idea de la colección de pornografía del Vaticano en torno al año 1940 de Robert Latou Dickinson como una especie de chiste ocurrente que Kinsey usaba para estimular a su público. Kinsey no era conocido por su sentido del humor, y el comentario tan repetido sobre la colección de pornografía del Vaticano revela algo más que el deseo de hacer reír. Revela las preocupaciones más profundas de Kinsey y su clase sobre el creciente poder político de sus principales oponentes en las guerras culturales que seguirían a la finalización exitosa del enfrentamiento bélico en Europa. Después que los intereses creados de los Rockefeller derrotaran a los partidarios de "*America First*", se concentraron, terminada la guerra, en sus próximos antagonistas locales, a saber, los católicos.

Capítulo 2

Nueva York, 1941

Thomas Merton: el monje más famoso del mundo. Jack Kerouac: su obsesión con la cultura afroamericana y la liberación de la moral

En 1941, la Fiesta de la Asunción en cuerpo y alma de la Santísima Virgen María cayó un viernes 15 de agosto, y en la ciudad de Nueva York el tiempo era caluroso y húmedo, con una ligera lluvia por la tarde. En medio de aquella lluvia Thomas Merton* emergió del metro en las calles Lenox y 135, en el corazón de Harlem, llevando, incongruentemente, un gran ramo de flores. Merton, quien siete años después, con la publicación de su libro *La montaña de los siete círculos*, se convertiría en el monje más famoso del mundo, era por entonces un joven laico recientemente convertido al catolicismo, y también recién graduado de la Universidad de Columbia. Durante aquel verano de 1941, intentaba decidir si tenía vocación de escritor o de sacerdote. En abril de ese mismo año, había hecho un retiro en *Getsemaní*, el monasterio trapense cerca de Bardstown, Kentucky, que se convertiría en su hogar durante los siguientes veinte años. Pero durante el verano de 1941, Merton impartía cursos de literatura inglesa en el *San Buenaventura*, un colegio católico, e intentaba seguir una carrera de escritor. Fue en el San Buenaventura que Merton concurrió casi sin querer a la conferencia de una emigrada rusa llamada Catherine de Hueck,** más conocida como "la Baronesa", o simplemente "la B".

---

* 1915-1968, activista, escritor, teólogo, sacerdote, místico y monje trapense estadounidense.

** Ekaterina Fyodorovna Kolyschkine de Hueck Doherty, 1896-1985, baronesa católica ruso-canadiense, infatigable trabajadora por la justicia social y racial, la causa de su canonización como santa fue abierta por el papa Juan Pablo II en 2000, y se le otorgó el título oficial de Sierva de Dios.

"La Baronesa" había perdido a su familia a manos de los comunistas en Rusia y por entonces intentaba contrarrestar su objetivo revolucionario de movilizar a los negros de Harlem. La solución de "la B" era un proyecto de acción social radicalmente católico conocido como *Frienship House* [La Casa de la Amistad], que proponía a sus correligionarios "renunciar al mundo, vivir en total pobreza, pero también haciendo, al mismo tiempo, cosas muy concretas, sirviendo a los pobres de una manera cierta y definida". La descripción es de Merton, tal como aparece en su diario personal, y la atracción que esa forma de vida despertó en aquel joven idealista fue inmediata. Merton, en ese momento, estaba *emergiendo* en más de un sentido de la palabra. Era un moderno de segunda generación, un bohemio de nacimiento, hijo de un artista; nació en 1915 en medio del cataclismo que definió la modernidad. Su madre murió cuando él tenía seis años y, tras ser puesto al cuidado de sus abuelos, deambuló por Francia con su padre artista. Tras la muerte de su padre, una vez más quedó al cuidado de sus abuelos, junto con su hermano menor. Merton llegó a su *modernidad* naturalmente, por así decirlo, y ocupó su tiempo leyendo su literatura, libros cuyos títulos se niega a divulgar en *The Seven Storey Mountain* [La montaña de los siete círculos], y viviendo la vida que correspondía a la literatura y las biografías de los modernos de la primera generación. Como resultado, se vio envuelto en una serie de asuntos, uno de los cuales (se rumoreaba) dio lugar a un hijo ilegítimo que murió junto con su madre en un bombardeo aéreo sobre Londres. Un simulacro de crucifixión blasfema en una fiesta de borrachos hizo que Merton fuera expulsado de la Universidad de Cambridge y enviado de vuelta al Nuevo Mundo y a la ciudad de Nueva York, donde se matriculó como estudiante en la Universidad de Columbia a mediados de los años 1930.

A diferencia de "la Baronesa", quien vivió con los comunistas durante un año para aprender su estrategia con los negros y poder contrarrestarla mejor desde la *Friendship House*, Merton llegó a la Universidad de Columbia en el invierno de 1935, listo para convertirse él mismo en comunista. En *The Seven Storey Mountain*, Merton describió la atracción del comunismo para un promiscuo veinteañero y explicó por qué terminó rechazándolo. "Habiendo decidido", escribió Merton, "que Dios es una invención de las clases dominantes, y habiéndoLo excluido, y todo orden moral con Él", los comunistas "intentaban establecer algún tipo de sistema moral aboliendo toda la moral en su propia fuente".[1] "La mayoría de los comunistas", contó después de haberlos rechazado definitivamente, "son en realidad, gente ruidosa, superficial y violenta, destrozada por pequeños celos y odios de facción, envidias y luchas". En otro momento, cuenta la historia de una reunión de comunistas

en "un apartamento de Park Avenue" que "era la casa de una joven del Barnard [College]* que pertenecía a la Liga de Jóvenes Comunistas". "Sus padres se habían ido de viaje durante el fin de semana", recordó Merton; sin embargo, los estantes estaban llenos de "volúmenes de Nietzsche y Schopenhauer y Oscar Wilde e Ibsen". Peor aún que la literatura, Merton encontró particularmente irritante a un joven que veía una de las ventanas del apartamento como el lugar ideal para un nido de ametralladoras.[2]

Como en Inglaterra, también en Nueva York, la inmoralidad sexual llevó al activismo social como su paliativo. La decadencia de Bloomsbury durante los años '20 y antes, había proporcionado el terreno más fértil para el crecimiento del comunismo en los años '30. Kim Philby acababa de salir de Cambridge cuando Merton llegó para su corto y desafortunado paso por esa universidad. Philby y sus compañeros de Cambridge, Guy Burgess y Anthony Blunt, compañeros de William Stephenson en la Sección D,** se harían conocidos como los traidores comunistas más famosos del siglo XX. Merton, que estaba maduro para el mismo tipo de reclutamiento al servicio de la causa comunista, caminó hasta el borde del compromiso y luego, en un dramático giro, eligió el catolicismo. El atractivo en ambos casos era moral. Stephen Spender, en *The God that Failed* [El Dios que fracasó], hablaba de la "conciencia comunista doblemente asegurada":[3] "Una conciencia que nos dice que adoptando una determinada posición política hoy podemos alcanzar una superioridad masiva y granítica sobre todo nuestro pasado, sin ser humildes ni simples ni culpables, sino simplemente en virtud de convertir toda nuestra personalidad en materia prima para el uso de la máquina del Partido".[4]

"Para el intelectual de buena voluntad", concluye Spender, "el comunismo es una lucha de conciencia. Entender esto explica muchas cosas".[5] Merton nunca se comprometió con el comunismo como lo hizo Spender, pero tenía la misma necesidad de algo que calmara su conciencia. De hecho, tanto es así que tuvo un episodio en el tren de regreso a Long Island, durante el cual parecía "como si algún centro de equilibrio interior hubiera sido removido inesperadamente, y yo estuviera a punto de sumergirme en un abismo ciego de vacío sin fin".[6]

> Me había negado a prestar atención a las leyes morales de las que dependen toda nuestra vitalidad y cordura, por lo que ahora yo estaba reducido a la condición de una vieja tonta, preocupada por un montón de reglas imaginarias de salud, normas de valor de los alimentos, y mil detalles minuciosos de conducta que eran completamente ridículos y estúpidos, y que, sin embargo,

* Universidad privada femenina de artes liberales en Nueva York.

** Del servicio de inteligencia británico.

> me atormentaban con vagas y terribles sanciones. Si me alimento con esto, puedo perder la cabeza. Si no lo hago, puedo morir en la noche... Por fin me había convertido en un verdadero niño del mundo moderno, completamente enredado en insignificantes e inútiles preocupaciones conmigo mismo, y casi incapaz de considerar o comprender nada que fuera realmente importante para mis verdaderos intereses.[7]

El catolicismo y el comunismo fueron dos polos espirituales en la vida de Merton que, al menos durante un tiempo, ejercieron una atracción igual sobre él. Cuando llegó a Harlem para trabajar con "la Baronesa", Merton vio los efectos del mismo campo de fuerza en el alma del negro. El rechazo de la modernidad al orden moral, que comenzó con el liberalismo económico del siglo XIX, fue la *matriz* a partir de la cual crecieron todas las ideologías del siglo XX. Enfrentado a la decadencia de la versión protestante de la cristiandad, Merton se vio obligado a elegir entre una religión del pasado, el catolicismo, que buscaba restaurar el orden moral en su totalidad, o una religión del futuro, el comunismo, que optó por abolirlo por completo. A partir de su descripción en *La Montaña de los Siete Círculos*, Merton vio a los negros de Harlem enfrentados a las mismas opciones sobre las que él ya había elegido.

> Aquí, en este enorme, oscuro y humeante tugurio, cientos de miles de negros están hacinados como ganado, la mayoría sin nada que comer ni que hacer. Todo el sentido y la imaginación y las sensibilidades y las emociones y deseos y esperanzas e ideas de una raza con sentimientos vívidos y profundas reacciones emocionales se ven forzados a encerrarse en sí mismos, atados interiormente por un anillo de hierro de frustración: el prejuicio que los acorrala en sus cuatro paredes insuperables. En este enorme caldero, los dones naturales inestimables, la sabiduría, el amor, la música, la ciencia, la poesía son aplastados y dejados hervir con las heces de una naturaleza elementalmente corrompida, y miles y miles de almas son destruidas por el vicio, la miseria y la degradación, borradas, aniquiladas, eliminadas del registro de los vivos, deshumanizadas. ¿Qué no ha sido devorado, en tu horno oscuro, Harlem, por la marihuana, por la ginebra, por la locura, la histeria, la sífilis?[8]

La exhortación de "la Baronesa" a salvar Harlem de los comunistas atrajo a Merton. Sin embargo, su desprecio por la cultura que había creado Harlem se vio atenuado por el reconocimiento de que gran parte del vicio que allí se daba lo practicaban los propios habitantes, a menudo enfrentándose unos con otros. Hay, en otras palabras, una especie de doble filo en los primeros escritos de Merton sobre la raza, que pareció desaparecer al final de su vida, cuando sus publicaciones reflejaban la absorción de un punto de vista específicamente católico en relación a las preocupaciones del movimiento por los derechos civiles.

> Ahora bien, la aterradora paradoja de todo el asunto es la siguiente: Harlem mismo, y cada negro en él, es una condena viva de nuestra llamada "cultura". Harlem está allí a modo de una inculpación divina contra la ciudad de Nueva York y la gente que vive en el centro y hace su dinero allí. Los burdeles de Harlem, y toda su prostitución, y los antros de la droga, y todo lo demás son el espejo de los divorcios educados y los múltiples adulterios sofisticados de *Park Avenue:* son el comentario de Dios sobre el conjunto de nuestra sociedad. Harlem es, en cierto sentido, lo que Dios piensa de Hollywood. Y Hollywood es todo lo que Harlem tiene, en su desesperación, para aferrarse, a modo de sustituto del cielo.[9]

Quizá Harlem haya sido, efectivamente, "una inculpación divina"; sin embargo, también estaba "lleno de vicio"; un lugar

> donde el mal acontece a cada hora y de forma ineludible ante sus ojos, por lo que no hay un exceso de pasión, ni una perversión del apetito natural con que no estén familiarizados sus habitantes antes de la edad de seis o siete años: y esto a modo de denuncia de las educadas, furtivas y caras sensualidades y lujuria de los ricos, cuyos pecados han engendrado este abominable tugurio. El efecto se asemeja y hasta magnifica la causa, y Harlem es el retrato de aquellos por cuya culpa tales cosas llegan a existir. Lo que se escuchó en secreto en las habitaciones y apartamentos de los ricos y de los cultos y blancos se predica desde los tejados de Harlem y allí se lo declara, por lo que es, en todo su horror, algo así como lo que se ve a los ojos de Dios, desnudo y espantoso.[10]

Merton se refiere al vicio sexual en Harlem de tal manera que hace recaer prácticamente toda la culpa en la cultura blanca dominante. En algunos momentos desciende a un sentimentalismo injustificado, como cuando afirma "que, si la Virgen María actuara según su costumbre, Harlem sería uno de los primeros y únicos lugares en los que esperaría que apareciera".[11] Sin embargo, a pesar de sus caídas en el sentimentalismo, Merton nunca pierde su brújula moral. Hollywood es malo, pero Harlem también lo es a su manera. Ambos son, a su modo, manifestaciones de la modernidad. Hollywood puede ser un sustituto de Harlem en la medida en que manifiesta dinero y *glamour.* Sin embargo, Harlem es un paraíso tanto como Hollywood en la medida que encarna la liberación sexual.

El análisis de Merton sobre Harlem lleva implícito un cierto elemento de condena moral, no sólo de la sociedad racista blanca con sus ideales mezquinos, sino también de los habitantes de Harlem que se han dejado llevar por esos ideales. La acción católica del tipo propuesto por "la Baronesa" tenía un doble valor para los habitantes de Harlem. Era un antídoto contra el comunismo, pero también un testimonio de la necesidad de seguir la ley moral. Harlem quizá no era tan culpable de sus "sensualidades furtivas" como Hollywood; sin embargo, Merton condena la mala con-

ducta sexual de ambos lugares. Merton parece decir que Harlem imitaba a Hollywood, cuando en realidad parecía ser lo contrario. A partir de los años '20, los agentes culturales blancos vieron en el *jazz* y en "el negro" un tipo cultural para simbolizar su liberación de las costumbres de pueblo y de la moral cristiana. Esta representación era tan precisa como lo permitían los respectivos medios de comunicación. Podía ser tan sórdida como *Nigger Heaven** de Van Vechten o tan inocua como la canción *Mr. Bojangles*** de Hollywood.

Cuando Thomas Merton llegó a Columbia, Harlem había desarrollado su propia *lingua franca* cultural, comúnmente conocida como *jazz*, forma musical a la que prácticamente todos los estudiantes de Columbia en los años '30 y '40 estaban expuestos. Merton, el aspirante a místico, habla de tomar el metro con sus hermanos de la fraternidad universitaria a los clubes nocturnos de la calle 52 y

> dejarse ensordecer por el jazz que palpitaba en todo el oleaje de los cuerpos que los unía en una especie de medio fluido. Era una extraña y animalesca parodia de misticismo, sentarse en aquellas salas atronadoras con el ruido que te atravesaba el cuerpo, y el ritmo bailoteando y palpitando en la médula de tus huesos.[12]

Casi al mismo tiempo que Thomas Merton emergía del metro camino a la *Friendship House*, un estudiante de segundo año de Columbia oriundo de Massachusetts estaba casi totalmente recuperado de una pierna fracturada en un partido de fútbol el otoño anterior. Jack Kerouac*** como Merton, era católico. A diferencia de Merton, no era un converso, sino católico de nacimiento, de origen franco-canadiense, que se había asentado en la ciudad industrial de Lowell. De hecho, podría decirse que los dos jóvenes, con siete años de diferencia de edad, estaban siendo expuestos a los mismos estímulos y, como resultado, impulsados en direcciones radicalmente diferentes.

---

* *El Cielo de los Negros*, novela de 1926 que describe la vida en la "gran ciudad negra amurallada" de Harlem, cuyo título hace referencia a la galería o balcón en el que se ubicaban los negros segregados en las iglesias en el siglo XIX.

** Canción escrita y grabada en 1968 en tributo al bailarín de 'tap' negro Bill Robinson, por Jerry Jeff Walker, artista de música *country* estadounidense.

***1922-1969, novelista y poeta estadounidense, pionero de la generación *beat* de posguerra, cuyos elementos definitorios fueron el rechazo de los valores narrativos establecidos, la búsqueda espiritual, la exploración de las religiones americanas y orientales, el rechazo del materialismo económico, las representaciones explícitas de la condición humana, la experimentación con drogas psicodélicas y la liberación y exploración sexual. *Beat* (golpear repetidamente) es un término polisémico que según Allen Ginsberg haría referencia al ritmo que buscaban en sus versos, a los azotes de una sociedad opresora, a un particular ideal estético de belleza (*beautiful*) y también a una búsqueda espiritual, beatitud, palabra que transformaban en apócope. (Pedro Luis Barcia. *El camino en la literatura*)

Columbia, que comportó un paso por debajo de Cambridge, fue el escenario de la conversión de Merton. La misma universidad, que había significado más de un escalón más alto para el proletario industrial de Lowell, fue el escenario en el que Kerouac se alejó del catolicismo. Ambos acontecimientos espirituales tuvieron lugar a la sombra de Harlem, con el jazz sonando de fondo. Aproximadamente un año antes, uno de los amigos estudiantes de Kerouac lo había llevado al *Apollo Theater* de Harlem para escuchar a Jimmy Lunceford. Fue la primera vez que Kerouac escuchó a un músico negro en una actuación en vivo, y, en palabras de su biógrafo Dennis McNally, Jack "se vio arrastrado al instante por el torbellino de las relaciones raciales estadounidenses".[13] Kerouac se convirtió en uno de esos "blancos alienados que, al menos de palabra, rechazan el racismo y se interesan respetuosamente, a veces obsesivamente, por la cultura afroestadounidense".

Tanto Merton como Kerouac despreciaban la cultura "blanca", es decir, las costumbres imperantes en los Estados Unidos en la década de 1940. Sin embargo, Kerouac, quizá porque creció dentro de la Iglesia, era menos capaz de separarla de la cultura en general. Aunque a veces Merton era capaz de caer en idealizaciones sentimentales del negro, seguía compartiendo la opinión de "la Baronesa" de que el negro necesitaba los recursos espirituales de la Iglesia Católica. Para Merton y "la Baronesa", el catolicismo y el comunismo, las fuerzas del bien y del mal respectivamente, luchaban por la posesión del alma del negro. Si el resultado era dudoso, era sólo porque la voluntad era libre, no porque "la Baronesa" o Merton tuvieran dudas sobre el bien o el mal de las respectivas alternativas.

Con Kerouac, al menos en esta etapa de su vida, la situación era diferente. El catolicismo era parte de la cultura "blanca" que incluía la Universidad de Columbia y Hollywood. Dada la época, no era difícil ver cómo la confusión podía arraigar en un impresionable joven de diecinueve años. Las universidades fundadas bajo los auspicios cristianos, a menudo como seminarios, seguían funcionando *in loco parentis* [en vez de los padres], y aunque la modernidad había echado raíces entre las élites culturales, esas élites no habían completado su *marcha a través de las instituciones** que las apoyaban. Más allá de eso, la cultura de la época mostraba una notable capacidad de acoger la piedad católica, apertura mental que habría sido impensable cincuenta años antes, o cincuenta años después. En 1928, el *Ku Klux Klan* había flexionado sus músculos políticos y marchó contra Al Smith, cuya

* Eslogan acuñado por el activista estudiantil socialista alemán Rudi Dutschke hacia 1967 para describir su estrategia para establecer las condiciones de la revolución: subvertir la dominación capitalista de la sociedad entrando en instituciones como las profesiones liberales.

famosa frase tras perder las elecciones presidenciales, "Dile al Papa que deshaga sus maletas", inmortalizó el fanatismo que contribuyó a su derrota. En 1989, utilizando tácticas que hicieron que el Klan pareciera manso en comparación, los homosexuales de la ciudad de Nueva York intentaron impedir una conferencia del cardenal Joseph Ratzinger, prefecto del Vaticano para la Congregación de la Doctrina de la Fe. Un año después, el mismo grupo de homosexuales, en un estallido que recordó los *Disturbios Nativistas* de más de cien años antes, invadieron la Catedral de San Patricio de Nueva York durante la celebración de la misa y, después de increpar al celebrante, cardenal John O'Connor, masticaron las hostias y las escupieron al suelo.

Pero en los años '40 las cosas eran diferentes, y el catolicismo gozaba de una estima pública sin precedentes en la historia de Estados Unidos. A principios de los años '40, dos de los mayores éxitos de taquilla de Hollywood fueron las películas *Going My Way* [en España, *Siguiendo mi camino*; *Mi Buen Pastor*, en Hispanoamérica] y *The Song of Bernadette* [La canción de Bernadette]. Sin embargo, la otra cara de esta estima sin precedentes era la culpa por asociación. Tanto Kerouac como Merton, pero especialmente el primero, asumieron un vínculo que sólo era aparente. En este sentido, ambos hombres siguieron trayectorias opuestas. Kerouac fue incapaz de distinguir el catolicismo, especialmente su presentación del código moral cristiano, de lo que él consideraba la cultura "blanca" en general, al principio de su carrera. Sin embargo, comenzó a identificarse cada vez más con el catolicismo hacia el final de su vida, a medida que se alejó de la contracultura que él mismo ayudó a lanzar. Merton, por otro lado, siguió virtualmente el camino opuesto, especialmente en lo que respecta a la cuestión de los negros. La crítica moral de Harlem en *The Seven Storey Mountain* casi ha desaparecido cuando se publica una obra tardía como *Conjectures of a Guilty Bystander* [Conjeturas de un espectador culpable, 1966]. Las facultades críticas de Merton fueron conquistadas por las categorías de la contracultura emergente. Si a mediados de los años '40 Hollywood se iba a hallar bajo la condena de Merton, entonces una buena parte del catolicismo estadounidense iba a sufrir *culpa por asociación.** En 1964 Merton iba a escribir:

> La confusión en la que pueden caer los católicos modernos es tratar cualquier cultura como si sus tradiciones –aunque no tengan nada que ver con el cristianismo–, fueran parte de nuestra religión. Un ejemplo claro de esto es la aceptación, por parte de algunos católicos, de la tradición social estadounidense de los prejuicios raciales, en completa y pecaminosa contradicción con la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.[14]

* Es decir, culpa que se imputa no por la existencia de pruebas sino por algún tipo de vinculación con el infractor.

Condenar algo tan variopinto como una cultura es un asunto delicado. El principal peligro es tirar el bebé con el agua de la bañera, ya que cada cultura es una mezcla de lo bueno y lo malo. La evaluación equilibrada de Merton sobre Harlem en los años '40 degeneró en los '60 en una crítica que no era en absoluto católica y en muchos aspectos indistinguible del liberalismo de los derechos civiles de la época. Si Merton sucumbió al resentimiento bohemio contra el orden establecido, no sorprende que Kerouac hiciera lo mismo en una fecha anterior. De hecho, al mismo tiempo que Merton junto con "la Baronesa" proponía el catolicismo como antídoto para Harlem, Kerouac adoptaba Harlem como la cura para la cultura "blanca", si no específicamente el catolicismo. En la década de 1940, el negro de Harlem, principalmente a través del jazz, simbolizaba la antípoda de los valores propugnados por la cultura dominante. Ya en 1929, Claude McKay pudo escribir que "el negro estadounidense es el tonto del mundo".[15] Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, Nueva York se convirtió en la capital cultural del mundo, y, por consiguiente, el valor simbólico del negro también aumentó.

En 1941, en la misma época en que Thomas Merton trabajaba en la *Friendship House* de Harlem, Alfred Kinsey también se interesó por el negro. "A fines de 1941", escribe Wardell Pomeroy, compañero de trabajo de Kinsey, en su biografía de Kinsey,

> Kinsey fue a Gary, Indiana, donde obtuvo setenta y una historias de negros, casi todas de mujeres, y en el proceso tuvo su primer roce con la policía, que se alarmó mucho cuando escuchó los rumores de lo que estaba haciendo en los barrios negros. Incapaz de hacer entender a los patrulleros, Kinsey fue llevado a la comisaría, donde dio su explicación al capitán del turno noche, quien llamó a la Universidad. En cuanto se estableció la identidad de Kinsey, no hubo más objeciones.[16]

Pomeroy olvida contar al lector que la policía estaba interesada en Kinsey porque prácticamente todas las mujeres negras encuestadas eran prostitutas. En otro punto del mismo libro, Pomeroy menciona haber ido con Kinsey a Indianápolis para medir los clítoris de las prostitutas negras en esa ciudad. El hecho es significativo. Kinsey se sintió atraído por el gueto negro por la misma razón que Jack Kerouac. Estaba intrigado por la patología sexual, que él interpretaba, como Kerouac, como una especie de liberación de la moral cristiana. Ya en 1942, Kinsey había oído hablar del submundo homosexual de *Times Square* a través de los reclusos de la Granja Penal del Estado de Indiana. Cuando llegó para registrar las historias sexuales que le interesaban, Kinsey se encontró con Jack Kerouac y su grupo de "negros blancos" que bajaban de la Universidad de Columbia.

"Kinsey", escribió Kerouac en *On The Road*, "pasó mucho tiempo en el bar de Ritzy, entrevistando a algunos de los chicos; yo estaba allí la noche en que llegaron sus ayudantes, en 1945. Entrevistaron a Hassel y a Carlo".[17]

Carlo era el poeta homosexual y el icono contracultural Allen Ginsberg; Hassel era el prostituto homosexual y delincuente de poca monta Herbert Huncke. El hombre que resultó ser el vínculo clave entre *Times Square* y Columbia fue el drogadicto homosexual William Burroughs, autor de *Naked Lunch* [El almuerzo desnudo], que Burroughs caracterizó como una especie de "catarsis en la que digo lo más horrendo que soy capaz de pensar".[18] Kerouac mecanografió el manuscrito y consideró que el mismo superaba los esfuerzos del dramaturgo homosexual francés Jean Genet, del marqués de Sade y del satanista Aleister Crowley.

Fue entre gente como ésta que Kinsey llegó a sus conclusiones sobre el comportamiento sexual del hombre estadounidense promedio. Según el relato de Pomeroy, Kinsey

> llegó a *Times Square* sin ningún tipo de contactos, y deambuló alrededor de los bares de la Octava Avenida que reconoció como *gay*. Observando durante horas en diferentes ocasiones, se dio cuenta de un hombre que también parecía estar constantemente merodeando por los alrededores. Acercándose a él, le dijo: "Soy el Dr. Kinsey de la Universidad de Indiana, y estoy haciendo un estudio sobre el comportamiento sexual. ¿Puedo invitarle a una copa?

Pomeroy concluye que "era imposible... dudar de este hombre de ojos claros, serio, y amigable del Medio Oeste". Según su propio relato, Huncke sólo accedió a dar su historia sexual después de que Kinsey aceptara pagar 10 dólares por ella. Después de escuchar la historia de Huncke en su habitación del hotel, "una historia sexual que se debe haber destacado por su rica variedad, desde su primera experiencia a la edad de nueve años", Kinsey pidió medir el tamaño del pene de Huncke. Sacó una tarjeta con un falo dibujado y le explicó cómo marcaría la longitud, primero cuando estuviera blando y luego erecto. Kinsey dijo entonces que pagaría a Huncke 2 dólares por cada candidato a una entrevista que pudiera producir. Ted Morgan continúa diciendo que Burroughs "quizá es el único escritor de renombre que tiene su historia sexual, incluido el tamaño de su pene blando y erecto, en el archivo del *Instituto Kinsey para la Investigación en Sexo, Género y Reproducción*, en Bloomington, Indiana".[19] Quizás Morgan no considere a William Faulkner un escritor de renombre, pero la historia de Faulkner está archivada en Bloomington, al igual que las de otras figuras literarias, que sintieron la necesidad de mostrar y contar todo a "este hombre amistoso de ojos claros, serio y amigable del Medio Oeste".

Kinsey fue llevado de visita al gueto, a las prisiones y a los bares gay –las tres fuentes favoritas de sus historias sexuales– por dos razones: en primer lugar, le gustaba la variedad que encontraba allí, habida cuenta de su avidez por las desviaciones homosexuales, y, en segundo lugar, porque ese tipo de personas eran las únicas que se prestaban a hablar con él. Dadas las peculiaridades de sus entrevistas, que él y sus compañeros de equipo aún mantienen bajo un manto de secreto, es obvio que sólo un determinado tipo de persona estaba dispuesta a ser entrevistada. El psicólogo Abraham Maslow* puso de manifiesto este "sesgo del voluntario" de Kinsey en un artículo publicado en *The Journal of Abnormal and Social Psychology* en abril de 1952, sosteniendo que

> el sesgo introducido en un estudio de sexo por el uso de voluntarios está orientado, en general, a inflar el porcentaje de un comportamiento sexual no convencional o desaprobado, como la masturbación, el sexo oral, las caricias hasta el clímax, las relaciones prematrimoniales y extramatrimoniales, etc. Los individuos más tímidos y retraídos, evidentemente, son propensos a ser reservados, así como socialmente conformistas. Lo más probable es que se abstengan de ofrecerse como voluntarios para estudios sobre la sexualidad en los que se les hacen preguntas embarazosas. El estudio que nos ocupa nos lleva a la conclusión de que los porcentajes indicados son probablemente inflados y que deben ser descontados en cierta medida por error de los voluntarios hasta que se vuelvan a examinar.[20]

Maslow, quien trabajaba con Kinsey en la época en que éste recopilaba los historiales hizo llegar sus conclusiones a Kinsey mientras este preparaba su primer volumen, pero Kinsey ignoró las objeciones. En una carta escrita en 1970, Maslow dijo que advirtió a Kinsey sobre el error de los voluntarios elegidos, pero Kinsey "se negó a publicarlo y se negó incluso a mencionarlo en sus libros, o a mencionar cualquier otra cosa que yo había escrito. Todo mi trabajo fue excluido de su bibliografía".[21] Según Maslow, "toda la base de las estadísticas de Kinsey demostró ser poco confiable"[22] a la luz de los hallazgos sobre el sesgo de los voluntarios, que Kinsey ignoró deliberadamente.

Este sesgo de autoselección era cierto tanto para los blancos como para los negros, pero Kinsey descubrió de primera mano que esto era cierto para los negros cuando trató de conseguir entrevistas de "negros educados" en la Universidad de Howard. Según el relato de Pomeroy, Kinsey & Co "se sorprendieron al encontrar una gran resistencia a contar historias personales, algo poco común". Kinsey comprendió rápidamente por qué.

---

* 1908-1970; psicólogo estadounidense de origen judío.

Estos estudiantes pensaban que el "blancucho" estaba hurgando en sus vidas en su propio interés, no en el de ellos; los investigadores blancos se encuentran hoy con la misma reacción cuando intentan hacer estudios sobre el gueto".[23]

Esta es la primera de muchas contradicciones en el relato de Pomeroy sobre Kinsey y la inclusión de material sobre los negros en sus informes. Al respecto, Pomeroy comienza su sección diciendo que, a partir de 1945, "Kinsey era muy consciente de que su muestra de negros en ese momento estaba demasiado cargada de grupos poco educados y de grupos económicamente bajos, y temía que muchos pudieran tomar esa imagen como típica de los negros en su conjunto".[24]

Pomeroy continúa diciendo que "con el tiempo, sin embargo, obtuvimos suficientes historias de negros de nivel superior para compensar las otras". Sin embargo, Pommeroy concluye la sección citando a Kinsey cuando afirma que "nuestro primer volumen publicado se limitó al hombre blanco".

En la página 79 del volumen sobre la mujer, publicado en 1953, Kinsey y otros escriben que "una pequeña parte de la discrepancia entre nuestros datos femeninos y masculinos se puede deber al hecho de que estos contactos interraciales se incluyeron en el volumen masculino, pero no se contabilizan en el presente volumen, porque en él no se incluye a las mujeres negras". Este descargo de responsabilidad parece indicar que el material negro sí se incluyó en el primer *Informe Kinsey*. En la página 213 del mismo volumen, Kinsey escribe sobre "sueños sexuales" que "alrededor del 13% de las mujeres de la muestra (negras y blancas) que alguna vez habían soñado, habían tenido sueños sexuales que iban más allá de su experiencia real", indicando de nuevo que el material de los negros se ha incluido en el volumen femenino también.

Un estudioso de Kinsey reconcilió esta aparente contradicción diciendo que, en materia de raza, Kinsey "quería tener su pastel y comérselo también". Kinsey incluyó el material sobre los negros del gueto para inclinar la norma hacia la desviación sexual mientras que afirma haberlo excluido porque quería asegurar la respetabilidad de sus datos frente a las sospechas de los blancos sobre la sexualidad de los negros. Kinsey incluyó el material negro, que, como demostraron sus experiencias en la Universidad de Howard, procedía principalmente de presos y prostitutas, porque los resultados de los informes eran favorables a la desviación y ayudaban a desestabilizar las normas morales. Kinsey buscó deliberadamente el gueto como el lugar de la patología sexual, tanto como buscó a los habitantes de los bares *gay* y de las prisiones. Y cuando buscó a los blancos en la ciudad

de Nueva York, fue casi exclusivamente entre los que tenían una fuerte inclinación por la desviación. Ellos eran las únicas personas dispuestas a hablar con él, tal como había demostrado Maslow para su consternación.

Si, como afirmaba Kinsey, no había diferencia entre las costumbres de negros y blancos, siendo la clase igual, entonces no había más razón para excluir a los negros que a los blancos de su base de datos. Lo único que afectaba la muestra era el sesgo de los voluntarios, que Kinsey ignoraba, pero que afectaba a ambas razas por igual. Además, su muestra de negros era más de diez veces mayor que la muestra de judíos ortodoxos, un hecho que de ninguna manera le impidió las más grandiosas generalizaciones sobre la sexualidad de este último grupo. En su conjunto, los datos de Kinsey fueron extraídos en su gran mayoría del grupo de los liberados sexuales, precisamente la alianza entre los habitantes del gueto negro y el blanco bohemio descrito por Kerouac en sus novelas. Ambos grupos se necesitaban mutuamente. Kinsey, *et al.*, tenía un anhelo de desviación, y los grupos desviados que entrevistó, especialmente los homosexuales según Pomeroy, necesitaban confesarse con el "científico" del Medio Oeste, que todo lo permitía y todo lo aprobaba. "No muy lejos del hotel", escribe Pomeroy, describiendo una sesión de encuestas sexuales alrededor de *Times Square*, "un imponente prostituto negro vino corriendo tras nosotros, habiendo reconocido a Kinsey" como el "doctor del sexo" y queriendo saber "por qué no han venido a recoger mi historial".[25]

Kinsey demostró ser el modelo para toda una generación de subversivos de la moral sexual, incluyendo a Masters y Johnson y a Hugh Hefner, quien mencionó a Kinsey como la fuente de inspiración detrás de la fundación de *Playboy*. Dado que sólo los sexualmente liberados se prestaban a hablar con Kinsey, sus informes resultaron ser una expresión de la alianza entre la bohemia y el gueto en una de sus formas más puras. Cuando Kinsey trató de presentar esos resultados como muestra de lo que todo el mundo hacía, los promotores de la cultura sexualmente liberada lo aceptaron con una avidez tal que revelaba una conciencia culpable. Después de describir sus propios instintos como esencialmente "lujuriosos", Max Eastman añadió "que no experimenté ningún atisbo de sorpresa o incredulidad cuando el Dr. Kinsey publicó su libro de estadísticas sobre *El Comportamiento Sexual del Varón Humano*"[26] –lo cual no debía sorprender, ya que Kinsey describía básicamente el comportamiento de personas que se comportaban como Eastman. La descripción de Norman Mailer sobre el "White Negro" [el "negro blanco"] podría aplicarse con la misma facilidad a las rondas nocturnas de Kinsey y Pomeroy en los alrededores de *Times Square*. Ambos eran "aventureros urbanos que salían por la no-

che en busca de acción con un 'código de hombre negro' para ajustarse a los hechos".[27] Más allá de eso, Mailer vio la aparición del *"hipster"*,* el *"negro blanco"*, como un punto de inflexión crucial en la historia de la Izquierda de este siglo. Describiendo la década que comenzó con la publicación del *Informe Kinsey* en 1948 y terminó con la publicación de *"On the Road"* de Kerouac y el surgimiento del movimiento *beatnik*** como fenómeno cultural de masas, Mailer opina que

> la aparición del *hipster* representa la primera oleada de una segunda revolución en este siglo, que no se movilizaba hacia la acción y la distribución equitativa más racional (es decir, el comunismo), sino hacia atrás, hacia el ser y los secretos de la energía humana, no hacia adelante a la colectividad que fue totalitaria en la prueba, sino hacia atrás, hacia el nihilismo de los aventureros creativos... aquella primera revolución... fue consciente, fáustica y vana, promulgada en nombre del proletariado, pero más bien una expresión del narcisismo científico que heredamos del siglo XIX ... la segunda revolución... sería poner el materialismo patas arriba, tener la conciencia subyugada al instinto. El *hipster*, célula rebelde de nuestro cuerpo social, vive, actúa, sigue la llamada de sus instintos hasta donde se atreve.[28]

En algún momento de fines de los años '40 o principios de los '50, la *revolución sexual*, personificada en el negro del gueto y sus imitadores blancos, había sucedido a la revolución comunista como vehículo preferido de la Izquierda para el cambio social. En cambio, en lugar de que los negros tuvieran que convertirse en comunistas –el *statu quo* en la década de 1930, tal como lo demostraron personas como Richard Wright, Langston Hughes y Paul Robertson–, ahora el verdadero revolucionario de izquierdas tenía que convertirse en negro, como lo pusieron de manifiesto personas como Jack Kerouac y Neal Cassady. La revolución económica había sido sustituida por una revolución cultural de dimensiones principalmente sexuales, con el negro del gueto como su vanguardia.

---

* Joven *progresista* entre los años '20 y '30, que valoraban el pensamiento independiente, la contracultura, la política de izquierdas, el arte, el *indie-rock*, la creatividad, y las bromas ingeniosas.

** En los años '50, jóvenes de pelo largo, vaqueros, con una actitud contracultural, inconformista y vitalista. Dice Pedro Luis Barcia (*El camino en la literatura*) respecto del término *beatnik*: "Atribuido a Herb Caen, ganador del Pulitzer, buscaba ridiculizar a esos jóvenes y menospreciar el papel que desempeñaban en la cultura. Así se utilizaba un sufijo inventado que emulaba una terminación rusa (parodia al satélite "Sputnik"), para denunciar una presunta simpatía con la Unión Soviética).

Capítulo 3

Bloomington, Indiana, 1942

Alfred Kinsey: modelo de manipulación, extorsión y subversión de la moral sexual

Kinsey quizás perdió su batalla frente la Junta Escolar de Peoria a principios de 1942, pero su prestigio ante la Fundación Rockefeller y sus subrogados continuó aumentando. En diciembre de 1942, Robert Yerkes y dos de sus colegas del *NRC* hicieron un viaje a Bloomington "para conocer más profundamente al Dr. Kinsey y sus métodos de trabajo".[1] Kinsey estaba ahora en la cima de su poder como investigador sexual, y utilizó ese poder para cautivar a las personas que tenían el control de la bolsa con que se lo apoyaba, asegurándose un flujo de dinero cada vez mayor de la Fundación durante los siguientes doce años. Kinsey, según James H. Jones, "no tenía intención de convertirse en un agente de control social".[2] Sin embargo, su comportamiento tras la llegada de los "tres sabios del Este", indica lo contrario. También pone de manifiesto que Jones no sabe leer su propio texto, pues la visita a Bloomington –lo que más tarde se conoció como "el tratamiento"– fue desde el principio un ejercicio en el uso de la liberación sexual como forma de control, lo cual queda claro en la descripción del propio Jones.

Tan pronto como los visitantes se registraron en sus habitaciones en la Unión de Estudiantes de la Universidad de Indiana, Kinsey los tuvo a su alrededor mirando pornografía en el Morrison Hall, lo cual fue una introducción preparatoria de las encuestas para obtener sus propias historias sexuales. Según Jones, "Yerkes, Corner y Reed aceptaron darle a Kinsey

sus historias sexuales para poder evaluar su capacidad para obtener datos precisos". Pero está claro, según se infiere del relato de Jones, que Kinsey tenía motivos ulteriores, motivos que Jones puede admitir sólo a regañadientes. Kinsey, según Jones, " controlaría, y ellos reaccionarían; y al final de las entrevistas, él poseería sus secretos, pero ellos no lo conocerían... Kinsey había construido su vida en torno al principio según el cual *el conocimiento es poder*. Sabía perfectamente que obtener sus historias le daría ventaja sobre ellos... Una vez que hubieren contribuido con sus historias sexuales, habrían entregado su privacidad, acto de confianza que los obligaría a depender de una promesa de confidencialidad".[3]

Jones describe el encuentro de Kinsey con los "tres sabios" utilizando toda la retórica del control psicosexual, sin admitir ni una sola vez el hecho más obvio, a saber, que una vez que los ejecutivos de la Fundación hubieren contado a Kinsey los detalles más íntimos de su vida sexual, podrían ser extorsionados si alguna vez se arrepentían de continuar con su apoyo. Kinsey estaba usando las historias sexuales como una forma de control. Así como los individuos más propensos a caer en una estafa son aquellos que han perpetrado una ellos mismos, también los más propensos a ser controlados por el sexo son aquellos interesados en usar el sexo como una forma de controlar a los demás. En este caso, Yerkes y los demás científicos eran presa fácil. Yerkes y sus colegas entraron en la trampa con los ojos bien abiertos. Kinsey más tarde le dijo a un amigo que Yerkes, *et al.*, "en todas partes dejó claro que este era el estudio que habían estado esperando durante más de veinte años".[4] Según Jones, Yerkes "nunca había abandonado su objetivo de utilizar el CRPS para apoyar a los científicos que pudieran proporcionar datos fiables que ayudaran a la sociedad a *entender y controlar el comportamiento sexual humano* [énfasis del autor]".[5] Kinsey no sólo permitió que Yerkes ampliara los estudios del CRPS hasta incluir la investigación sexual en humanos en un momento en el que se lo consideraba tabú, sino que también le facilitó salvar su propio puesto de trabajo al pasar de "la extensión del conocimiento desinteresadamente, de acuerdo con el ideal del científico y casi sin tener en cuenta los valores, aplicaciones y riesgos sociales", hacia algo más preciado en el corazón de la Fundación Rockefeller en aquel momento, a saber, la "ingeniería biológica".

Como aclara Christopher Simpson en su *Science of Coercion* [Ciencia de la coerción], el objetivo inmediato de este tipo de investigación fue la derrota de las potencias del Eje, y luego la derrota del comunismo internacional durante la Guerra Fría. Pero, a diferencia de la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría no fue una guerra declarada. Pudo haber teni-

do un medio y un final claramente definido en 1989, pero el caso habría resultado problemático a Aristóteles porque no tuvo un comienzo claramente definido, salvo un discurso de Winston Churchill que cumplió esa función con más beneficio de la retrospectiva que otra cosa. Por consiguiente, fue la camarilla liberal que habitaba en la *OSS/CIA*, en las fundaciones, en los medios de comunicación y en el mundo académico, la que determinó la mayoría de las veces cómo esa investigación se ponía en uso y contra quién. Los comunistas fueron el objetivo obvio, pero, a medida que transcurrieron los años '50, también se hizo evidente que muchas de las "operaciones negras"* iniciadas por esta camarilla también apuntaban a segmentos de la población de los propios Estados Unidos, que, desde el punto de vista de los estrategas de la guerra psicológica, debían ser subvertidos o iluminados.

En otras palabras, aquí lo personal es sólo la mitad de la historia. El profesor Kinsey, con todas sus pulsiones homosexuales, habría seguido siendo sólo un chiflado con moñito y corte de pelo militar si los Rockefeller no hubieran subvencionado su camino a la fama. Kinsey "había surgido en el momento preciso para capitalizar el deseo de la Fundación de utilizar la ciencia como herramienta para controlar el comportamiento humano".[6] Jones continúa diciendo que "la decisión de poner la ciencia al servicio del control social resultó contraproducente. Los higienistas sociales no advirtieron que los datos científicos podían ser utilizados para promover con igual facilidad tanto la liberación sexual como el control social", pero eso es sólo porque Jones no entiende que la liberación sexual es una forma de control social, y es precisamente por esta razón que la Fundación Rockefeller estaba interesada en aprender más al respecto. La liberación sexual encajaba con el resto de la investigación sobre la guerra psicológica que en ese momento estaba patrocinando, y si la información no se utilizó durante los años '40 o '50, ciertamente se utilizó durante los años '60, cuando John D. Rockefeller III y su *Consejo de Población* bajo Bernard Berelson orquestaron lo que ha llegado a ser conocido como la *Revolución Sexual*, comenzando con el fallo *Griswold vs. Connecticut*,** pasando por la decisión *Roe vs. Wade*,*** hasta el famoso memorándum *NSSM 200* de Henry Kissinger en 1974, que estableció el control antinatalista de la población mundial como un pilar de la política exterior de los

* Misiones secretas de un Estado respecto de las cuales niega responsabilidad.

** 1954. fallo de la Corte en los EE.UU. que habilitó el uso de anticonceptivos.

***1973: fallo de la Corte en EE.UU. que habilitó el aborto.

Estados Unidos. No sorprende -ya que subvencionaron la investigación que se incorporó al libro-, que la biografía de Kinsey que Jones escribe equivale a una exculpación (tal vez involuntaria) de la Fundación Rockefeller; Kinsey se convirtió así en el chivo expiatorio de algo que iba a llevarse a cabo, y de hecho ocurrió, sin él.

A lo largo de su libro, Jones documenta el uso del sexo que Kinsey hace como una forma de controlar a la gente, pero parece extrañamente incapaz de entender todas de sus ramificaciones. "Creo que a Kinsey le gustaban los secretos, que su posesión le daba una sensación de poder", dijo una fuente que consideraba que Kinsey "podría, figurativamente, haber hecho estallar los Estados Unidos social y políticamente" si hubiera decidido revelar las historias sexuales de los "líderes políticos, sociales y corporativos de primera línea" que había entrevistado en el curso de su investigación.[7] Jones omite el hecho de que Kinsey amenazó con hacer precisamente eso, lo cual es mencionado por Wardell Pomeroy en su biografía de Kinsey de 1972. El control era una calle de doble sentido. Kinsey controlaba a los hombres que decidían los subsidios de la Fundación Rockefeller, y estos a su vez esperaban capitalizar sus conocimientos mediante la implementación de los instrumentos de control sexual en toda la cultura en general.

En este sentido, los controladores de la Fundación Rockefeller -Yerkes, Corner y Gregg- obtuvieron más de lo que esperaban de Kinsey, cuyo *modus operandi* capitalizó el compromiso ideológico con la ciencia que respectivamente compartían. Por empezar, todos los hombres mencionados habían abandonado la religión en favor de la ciencia como guía para la vida. Esto les llevó naturalmente a ver el sexo como un campo de estudio más, lo que eventualmente comportó que ignoraran su poder sobre ellos mismos. Por lo tanto, cuando Kinsey sacudió sus cadenas, no advirtieron lo que estaba pasando hasta que fue demasiado tarde. En este sentido, Kinsey hizo de Dyoniso para su Penteo. Todo el tiempo ellos pensaron que él estaba en su poder, cuando todo lo que él tenía que hacer era preguntar "si querían ver a las mujeres bailando desnudas en la ladera de la montaña" [escena de *Las Bacantes* de Eurípides] para revertir la situación.

Que es precisamente lo que Kinsey refinó en su tratamiento estándar para la gente importante que iba a visitarlo en su instituto en Bloomington. "Quiero que vean nuestra biblioteca y nuestras colecciones de materiales eróticos con suficiente detalle para entender qué relación tienen con el proyecto de investigación en su conjunto", escribió Kinsey a Alan Gregg, director de la División de Ciencias Médicas de la Fundación Rockefeller y el hombre que manejaba los hilos del dinero.[8] El 6 de febrero de 1947,

Gregg llegó a Bloomington. "Kinsey", cuenta Jones, "se deleitó mostrando a su visitante varios libros, fotografías y dibujos".[9] El placer de Kinsey no es difícil de entender cuando se considera tanto la cantidad de dinero como la aprobación que obtendría de las Fundaciones Rockefeller para el despliegue de sus compulsiones. Kinsey entendió cómo se podía usar el sexo para controlar a Gregg y, a través de él, los recursos financieros virtualmente ilimitados que controlaba.

La culminación de cada viaje a Bloomington era, por supuesto, el momento cuando Kinsey elaboraba el historial sexual de su víctima. (En realidad, muchas de sus víctimas por entonces permitían ser fotografiadas mientras participaban en actos sexuales, pero esto era la excepción y no la regla). Yerkes había dado su historia antes de que Gregg llegara a Bloomington y después, sin importar lo mal que lo tratara Kinsey, Yerkes se sintió obligado a apoyarlo. La palabra "chantaje" viene inmediatamente a la mente. Kinsey tomó las historias sexuales como una forma de ganar poder sobre la gente, y los científicos, los que sentían que la moral sexual era un remanente anticuado de una era pasada, fueron su presa más fácil en muchos sentidos. La amenaza de extorsión nunca estuvo lejos de su práctica de recolectar historias sexuales, lo cual es, probablemente, además de su interés libidinoso por el tema, la razón por la que Kinsey siempre estaba ansioso por documentarlas. Una vez que había obtenido sus historias sexuales, Kinsey llevaba un registro de los detalles más íntimos de la vida de los hombres en su vida pública, hombres que podían ser fácilmente derribados por el escándalo. Más allá de eso, también podía utilizar la información como una forma de "trabajarlos en sus debilidades", algo especialmente cierto en el caso de los homosexuales.

El uso del sexo por parte de Kinsey como una forma de controlar a la gente no se limitó a los ejecutivos de la Fundación. Hizo lo mismo *con la prensa* en la preparación para el lanzamiento del volumen masculino. Invitó a los periodistas a Bloomington, los ablandó mostrándoles pornografía, y luego les pidió que firmaran un "contrato" que permitiría a Kinsey leer cualquier artículo que escribieran antes de publicarlo –en interés, por supuesto, de la precisión científica. Para asegurar el control final sobre este grupo de pensadores ilustrados, Kinsey los persuadió para que contaran sus historias sexuales. Entonces, en el caso de que alguno de los periodistas, de alguna manera recuperara la razón y escribieran algo desfavorable, Kinsey tenía una riqueza acumulada de información con los detalles más íntimos de su vida que podía utilizar en su contra.

Kinsey intentó la misma táctica *con los estadísticos* que llegaron a Bloomington a desmontar su afirmación de que lo que estaba haciendo era de

alguna manera representativo de la población estadounidense en general. En octubre de 1950, bajo presión extrema de la gente de la Fundación Rockefeller, que a estas alturas estaban convencidos de que los datos de Kinsey eran estadísticamente falsos, Kinsey aceptó reunirse con un panel de expertos de la *American Statistics Association* [Asociación Estadounidense de Estadística] que llegó a Bloomington para varios días de reuniones. En esos encuentros Kinsey se halló como un ciervo atrapado ante los faros. Él simplemente no podía proporcionar las pruebas estadísticas para los argumentos publicados en el volumen masculino de dos años antes. Enfrentándose a una humillación casi segura, Kinsey sólo pudo salvar el día cambiando la conversación al sexo. "Las cosas no mejoraron", según Jones, "hasta que los estadísticos dieron sus historiales sexuales. Por primera vez desde que habían llegado, Kinsey finalmente los tenía donde quería: en su terreno".[10]

Kate Mueller, la decana de la Universidad de Illinois que eventualmente hizo que Kinsey fuera retirado de la enseñanza y del contacto con los estudiantes, fue sometida al mismo tipo de presión. Cuando Kinsey no consiguió persuadir a Mueller para que diera marcha atrás, se enfureció. "Me asusté bastante", relató Mueller más tarde. Después de que la amenaza de violencia física pasara, Kinsey le dijo a Mueller que "no era adecuada para el trabajo que tenía; él *pensó que yo debía darle mi propia historia*" [énfasis del autor].[11] Dado el éxito de Kinsey con la gente de la Fundación Rockefeller, no es difícil entender por qué también quería la historia de Mueller, ni tampoco es difícil entender cómo el hecho de que el presidente de la Universidad de Indiana, Herman Wells, le diera a Kinsey su historia sexual, prácticamente aseguró a Kinsey el apoyo de las autoridades de la Universidad a su titularidad.

Al final, los únicos en la Fundación Rockefeller que estaban en condiciones de retirar la financiación de Kinsey eran aquellos que no le habían entregado sus historias sexuales. Los que lo habían hecho estaban completamente bajo su control aun cuando eso comprometía su prestigio entre los colegas e incluso después de que la controversia en torno al proyecto de Kinsey introdujera un disenso sin precedentes en el grupo. Los tres sabios de la Fundación Rockefeller –Yerkes, Corner y Gregg– nunca supieron lo que les pasó. La misma premisa subyace en fenómenos contemporáneos como la SAR o *Sexual Attitude Restructuring* [Reestructuración de la Actitud Sexual] a la que los psicólogos y los profesionales de la medicina se ven obligados a someterse para su certificación como expertos en el campo del sexo. La SAR significa mirar pornografía, y los educadores sexuales que han seguido los pasos de Kinsey saben que si se mira por-

nografía durante un tiempo prolongado se produce una *insensibilización*; las actitudes cambian; se es más propenso a actuar según lo que se ve y menos a objetar lo que se mira. Si se sigue la trayectoria hasta su conclusión lógica, el individuo se convierte en esclavo de su pasión, o, para usar el término contemporáneo, un adicto al sexo. Esta es la estrategia detrás de la pornografía en Internet; es una variante de la estrategia de la CIA de las *psicooperaciones* que apuntan a las elites.* La televisión es para la propaganda popular. Los ordenadores para las elites.[12] Kinsey hizo lo mismo con ejecutivos de fundaciones, académicos y periodistas, asegurándose que la publicación del volumen masculino fuera el mayor golpe de relaciones públicas en la historia de los Estados Unidos. El éxito de ese golpe propagandístico quedó asegurado por la manipulación sexual, pero también fue diseñado por *la red de guerra psicológica*, que más tarde pondría en práctica su trabajo en los años '60. La manipulación sexual fue la condición *sine qua non* de todo un nuevo avance en el *poder de control social* que los operadores psicológicos en la guerra cultural habían desarrollado durante la Segunda Guerra Mundial; sin embargo, esto sólo podía funcionar en una sociedad cuyas costumbres sexuales fueran más liberales de lo que la ley permitía en los años '50. De ahí la necesidad de cambiar las leyes sobre obscenidad y anticoncepción durante la década de 1960.

En enero de 1943, Robert M. Yerkes volvió a Nueva York para transmitir las alabanzas de Kinsey a Alan Gregg. La red de control de Kinsey era tan tenue en este punto que ninguna de las personas atrapadas en ella sabía que existía. Yerkes estaba lleno de entusiasmo por el trabajo de Kinsey y esperaba que Gregg aprobaría la financiación a largo plazo, lo cual Yerkes encontró especialmente atractivo ya que una financiación a largo plazo para Kinsey sería también una financiación a largo plazo para el CRPS. Más o menos al mismo tiempo que Yerkes se reunía con Gregg, Kinsey lo hacía con el Dr. Robert Latou Dickinson, un antiguo adepto a la liberación sexual y autor de un libro sobre anticoncepción, quien tenía contacto con los congresos mundiales de Magnus Hirschfeld sobre sexualidad. Como Dickinson también cantó loas de Kinsey en el oído de Gregg, independientemente de Yerkes, el aumento de la financiación parecía una conclusión segura. En mayo de 1943, el NRC anunció que Kinsey había recibido una subvención de 23.000 dólares para seguir recogiendo historias sexuales. En poco tiempo ese dinero aumentaría a 40.000 dólares

* El caso reciente más resonante del sexo como medio de control ha sido el de Jeffrey E. Epstein, magnate financiero, pederasta y depredador sexual estadounidense de origen judío, condenado por liderar una red de tráfico de menores en el mundo de la elite, y su cómplice, Ghislaine Maxwell, hija de Robert Maxwell, magnate de medios británico y "superespía" judío del Mosad.

anuales. Para el momento en que interrumpió los subsidios en 1954, la Fundación Rockefeller ya había vertido cientos de miles de dólares en las arcas del Instituto Kinsey, que, por acuerdo especial, se convirtió en una entidad independiente en el campus de la IU [Universidad de Indiana] en 1941, poco después de su primera gran subvención. El Instituto Kinsey luego seguiría medrando durante los siguientes cincuenta años y más, obteniendo dineros públicos –para 1990 obtendría 500.000 dólares al año de la legislatura de Indiana solamente–, pero todo el tiempo operaba como si los materiales que el Estado pagaba pudieran ser mantenidos fuera del alcance de los ciudadanos, excepto unos pocos dentro de los círculos cautivos de expertos certificados por el Instituto.

Kinsey, mientras tanto, siguió utilizando sus historias sexuales como una forma de controlar a personas influyentes y consolidar su poder. En agosto de 1943 el CRPS patrocinó una conferencia sobre la sexualidad de los primates en beneficio de Kinsey en el Hotel Pennsylvania en la ciudad de Nueva York. Después de los comentarios introductorios de Yerkes, en el que afirmó que la investigación de Kinsey "contribuiría a la comprensión y al sabio control del comportamiento sexual humano",[13] Kinsey fue al grano, que, a pesar del propósito declarado de la conferencia, no era hablar de monos, sino obtener los historiales sexuales de los científicos participantes. Kinsey no perdió tiempo y comenzó a aprovechar lo que descubrió para beneficio personal. Cuando Yerkes insinuó que podría haber demasiada homosexualidad en su encuesta y que podría sesgar y anular la aplicabilidad de los resultados, Kinsey hizo callar a Yerkes, informándole que no existía tal cosa como comportamiento sexual "normal". Kinsey, entonces, informó a Yerkes que sabía de qué hablaba porque había entrevistado a todos los científicos en la reciente conferencia de primates y que, de los dieciocho asistentes, sólo dos o tres podían considerarse normales. "Hablo con cierto conocimiento de causa porque tengo las historias de la mayoría de ese grupo", informó Kinsey a Yerkes.[14] Mientras ampliaba su red de control, Kinsey paralizaba a todos los que se oponían afirmando que estaba en posesión de un conocimiento que ellos subvencionaban, pero al que sólo podían acceder a través de Kinsey y su código secreto.

Mientras estuvo en Nueva York durante la misma conferencia, Kinsey conoció a Alan Gregg en persona por primera vez. Como Gregg había escuchado a sus asesores de confianza elogiar a Kinsey desde hacía meses, no sorprende que fuera completamente seducido por Kinsey en persona, cuando llegó a su oficina en la mañana del 3 de septiembre de 1943. Lo que siguió fue un *tratamiento* ininterrumpido mientras Kinsey presionaba todos los botones que provocarían las respuestas apropiadas de un colega

eugenésico WASP, quien creía que *la ciencia debía reemplazar a la religión como árbitro de la moral.* Después de tantos años de decepción, después de la deserción de Watson a Madison Avenue y de años de la subvención inútil de Yerkes a los estudios sobre animales, Kinsey debió parecer a Gregg la respuesta a una plegaria, si es que acostumbraba a rezar. Gregg quedó favorablemente impresionado. Kinsey, como siempre, tenía su propia agenda. Al cortejar a Gregg, estaba conspirando para eliminar a Yerkes, el intermediario, y a partir de entonces, obtener toda aquella financiación directamente de la Fundación Rockefeller, o si fallaba la maniobra, al menos se aseguraba que los fondos no se secarían en su fuente, pues tenía a Yerkes firmemente bajo su control.

Alan Gregg, sin embargo, tenía una agenda propia similar. Su posición a la cabeza de la división médica era segura, así que el control que le interesaba era el que veía fluir desde la encuesta de Kinsey hacia la Fundación que controlaba los hilos de la bolsa para beneficio del grupo étnico que representaba, el cual por entonces estaba en lucha con las potencias del Eje y que, tras su desaparición, se vería envuelto en otra lucha menos visible con los católicos y los comunistas en su continua búsqueda del dominio mundial.

En febrero de 1943, un trabajador social de South Bend, Indiana, llamado Wardell Pomeroy se unió al personal del Instituto Kinsey. Más tarde Pomeroy se convertiría en uno de los administradores del imperio de la educación sexual y de la certificación, pero en el otoño de 1943 se encontró con problemas. Se pidió a Wardell Pomeroy que se presentara ante la Junta de Reclutamiento Militar #6 en South Bend para prepararse para el ingreso en los servicios de las fuerzas armadas. Kinsey se sentía unido a Pomeroy por una serie de razones. Acababa de entrenar a Pomeroy en sus técnicas de interrogación y en los códigos secretos, y, puesto que era bastante difícil conseguir personal para trabajar durante la guerra, Kinsey se enfrentó a la perspectiva de una grave escasez de mano de obra justo cuando el dinero empezaba a fluir en abundancia y los Rockefeller pedían resultados. Kinsey también estaba interesado en Pomeroy por su historia sexual poco convencional, algo que lo hacía "no prejuicioso" a los ojos de Kinsey, lo cual significaba que Pomeroy, con igual resolución que Kinsey, promovería el comportamiento sexual desviado. Pomeroy también participó voluntariamente en experimentos sexuales, episodios que a veces implicaban sexo con el propio Kinsey, pero la mayoría de las veces con participantes voluntarios que Kinsey observaba de primera mano. "La maravilla de la investigación sexual", según Jones, "era que permitía a Kinsey transformar su *voyeurismo* en ciencia".

Calificar de "ciencia" lo que hacía Kinsey requería un gran esfuerzo de imaginación, pero la Fundación Rockefeller estaba dispuesta a hacerlo, y fue a ellos y a Gregg en particular a quienes Kinsey recurrió en su momento de necesidad, pidiéndole a Gregg que escribiera una carta intercediendo por Pomeroy ante la Junta de Reclutamiento. Gregg correspondió y también lo hizo para otros asistentes de Kinsey cuando se lo pidieron. En cada caso, la carta que escribió explicaba la razón de ser del apoyo de Rockefeller a las actividades de Kinsey. Lejos de promover la "liberación", el Instituto Kinsey estaba proporcionando una forma de control. El 21 de octubre de 1943, Alan Gregg se puso en contacto con la Junta de Reclutamiento #6 en South Bend para informarles que Wardell Pomeroy se dedicaba a "proporcionar información de valor bastante excepcional a las personas responsables del control de los soldados y del personal civil".[15] Después de dar las razones para la subvención de Rockefeller al proyecto Kinsey, Gregg continuó, añadiendo "Ningún trabajo de investigación en varios años ha producido tanta información valiosa como el proyecto que emplea al Sr. Pomeroy y yo. En una medida considerable dependo de su experiencia con los métodos en uso".[16] La junta local de reclutamiento ignoró la petición de Gregg, pero la clasificación de Pomeroy fue revertida cuando llegó a Washington, probablemente porque en ese momento los intereses de Rockefeller tenían más influencia a nivel nacional que a nivel local.

En diciembre de 1943 el Dr. Dickinson visitó el Instituto Kinsey en Bloomington, donde se le dio "el *tratamiento*", lo que significaba una amplia exposición a la pornografía en un mundo en el que era raro poseerla porque ello comportaba la amenaza de un proceso penal, con todos los resultados predecibles. Dickinson, consiguientemente, comenzó a compartir sus contactos con Kinsey y, en consecuencia, este conoció al hombre que Jones identifica sólo como "el Sr. X", y la gente de Kinsey como "Sr. Green". El Sr. X, identificado en otra parte como un empleado del gobierno con el nombre de Rex King, era un desviado sexual omnívoro que, entre otros contactos sexuales, había abusado, según su propio relato, de 800 niños.[17] El hecho de que hubiera registrado sus crímenes con cierto detalle lo hizo aún más interesante para Kinsey, quien le escribió en mayo de 1944 para decirle en términos muy claros "No debe, bajo ninguna condición, destruir sus materiales".[18]

Kinsey estaba interesado en el Sr. X por otras razones también, no menor el hecho de que parecía encarnar el ideal de Kinsey del "hombre natural", es decir, el hombre en el que la inhibición moral se ha evaporado por completo. En el Sr. X, Kinsey vio "un tesoro científico",[19] es decir, la

prueba viviente de que su teoría de la sexualidad no sólo era teóricamente posible, sino que había sido vivida por un hombre que ahora estaba dispuesto a compartir sus registros de abuso sexual con Kinsey. Era como si "el segundo Darwin" hubiera descubierto el equivalente sexual del "eslabón perdido".[20]

Sin embargo, el contacto con el Sr. X también planteó algunas cuestiones inquietantes. La principal era el hecho de que Kinsey estaba involucrado, como mínimo, en la promoción de actividades delictivas y, en el peor de los casos, en su propia comisión. Víctor Nowlis había comenzado a trabajar en el Instituto Kinsey en junio de 1944 con su esposa y dos hijos. Nowlis era católico, y también era un protegido de Yerkes. Debido a esto, Kinsey tuvo que pasar por alto lo primero, y contratar a Nowlis en nombre de la preservación de la financiación. Tal vez debido a ese hecho, Helen Nowlis fue la única esposa del personal que no dio su historia sexual a Kinsey, y la única que se opuso al "grado de control que de alguna manera [Kinsey] sentía que necesitaba sobre sus colegas".[21]

En octubre de 1944, Nowlis acompañó a Kinsey, Clyde Martin y Wardell Pomeroy en un viaje de recopilación de historias sexuales a Columbus, Ohio, durante el cual Kinsey "parecía estar preparando algún tipo de actividad homosexual".[22] Nowlis se sorprendió de que incluso él no hubiera visto cómo los otros ya estaban involucrados en ese tipo de conducta con Kinsey.

Como no estaba involucrado sexualmente con Kinsey, Nowlis fue capaz de ver también otras cosas. Nowlis consideraba al Sr. X un "monstruo", y aconsejó no incluir su material en el volumen masculino, pero Kinsey estaba decidido a seguir adelante. Con esa decisión, que implicaba el continuo abuso de niños por parte del Sr. X., Kinsey se involucró aún más en actividades delictivas. Jones afirma que, si Yerkes se hubiera enterado de lo que estaba pasando, el NRC y los Rockefeller habrían cortado el apoyo financiero. Sin embargo, dado que Yerkes era el mentor de Nowlis, y que el mismo Yerkes había estado en el Instituto y había visto el material, que en ese momento probablemente incluía material sobre niños, parece claro que los Rockefeller sabían que Kinsey estaba involucrado en actividades ilegales y decidieron ignorarlo o estimaron que era necesario para avanzar en el logro de sus objetivos.

En marzo de 1945, Kinsey se ofreció a pagar el salario del Sr. X con dinero de Rockefeller, para que pudiera tomar una licencia para organizar sus materiales. Jones admite que el Sr. X era un "pedófilo depredador"[23] y que Kinsey exhibió "un enorme punto ciego moral"[24] al emplearlo, pero continúa diciendo que Kinsey tomó los registros de los actos criminales

del Sr. X y los transformó en datos científicos".[25] Qué tan científicos eran los datos adquiridos en medio de una actividad sexual pervertida sería objeto de un debate posterior, concretamente cuando *se empezó a cuestionar la fuente de los datos* sobre sexualidad infantil. Mientras tanto, la participación de la Fundación Rockefeller en aquella actividad delictiva se profundizó. Gran parte de la indignación que suscitó ha desaparecido con la sanción de leyes contra la desviación sexual que los informes Kinsey contribuyeron a revocar, pero la animadversión contra el abuso de menores permanece aún, y como la Tabla 34 en el estudio de Kinsey atestigua, alguien estuvo muy involucrado en el abuso de los niños durante la recopilación de datos que llevó a la publicación del libro.

Kinsey comenzó a escribir el volumen masculino durante el verano de 1945 y continuaría ese trabajo durante los dos años siguientes. Afirmaría que su informe era "en primer lugar, un informe sobre lo que hace la gente",[26] pero nunca llegó a decir a la nación *qué personas hacían qué cosas.* Al afirmar que su informe era simplemente un relato de lo que la gente común hacía, mientras que se basaba en su fascinación personal por las costumbres de personas como el Sr. X, Kinsey proporcionó el vehículo perfecto para la desestabilización de la moral y el aumento consiguiente del control político que se derivó de ese cambio.

El 3 de abril de 1946, los administradores de la Fundación Rockefeller se reunieron y, tras informarse en detalle sobre el trabajo de Kinsey, aprobaron una subvención sin precedentes de 120.000 dólares para tres años. Tan pronto como Kinsey recibió la subvención, salió y contrató a los fotógrafos Clarence Tripp y William Dellenback como "miembros permanentes del personal del Instituto". También compró un costoso equipo fotográfico, que tanto Dellenback como Tripp utilizaron para fotografiar a Kinsey y a otros miembros del personal, así como a voluntarios externos en plena actividad sexual. El Instituto Kinsey estaba entonces en el negocio de la pornografía, y la Fundación Rockefeller pagaba la cuenta. Quien encontró desagradable todo esto fue Warren Weaver, un miembro de la Junta de Administración de la Fundación que se convertiría en un decidido enemigo de Kinsey. En carta fechada el 7 de mayo de 1951, cuando la Junta estaba fatalmente polarizada con respecto a Kinsey y lista para desprenderse de él, Weaver recordó a sus colegas que se había opuesto a la financiación de la pornografía, lo que significa que eran conscientes de que ése era el destino que se daba al dinero. Weaver se queja de que la "biblioteca de literatura erótica de Kinsey se ha vuelto lo suficientemente importante como para que hayan instalado y equipado un laboratorio fotográfico sofisticado, y tienen un fotógrafo a tiempo completo (casi he di-

cho un pornógrafo a tiempo completo) que recibe 4.800 dólares al año".[27]

Weaver concluye su carta afirmando "que es perfectamente realista decir que la FR está pagando esta colección de pornografía y todas las actividades asociadas a ella. Y digo, además que no creo que lo necesitemos, o que debamos hacerlo".[28]

Más adelante se sabría qué implicaban "las actividades directamente relacionadas con ella". En 1980, en un artículo aparecido en la revista homosexual *The Advocate*, Samuel Steward hablaba de ser filmado mientras realizaba actividad homosexual sadomasoquista.[29] El 8 de octubre de 1998, el Canal de TV 4 emitió un documental dirigido por Tim Tate titulado "Secret History: Kinsey's pedophiles" [Historia secreta: los pedófilos de Kinsey], durante el cual Clarence Tripp, el hombre que Kinsey contrató con el dinero de Rockefeller, describió un incidente durante el cual el Sr. X (o el Sr. Green) tuvo relaciones sexuales con un niño "que aceptó el contacto sexual". Tripp olvidó mencionar que ningún niño puede aceptar legalmente el contacto sexual con un adulto. Tripp continúa diciendo que el niño "gritó cuando realmente ocurrió" porque "eran muy jóvenes y tenían genitales pequeños y Green era un hombre adulto con unos genitales enormes y hubo un problema de acople".[30] Si Tripp estaba observando el encuentro, como implica su testimonio, entonces probablemente también lo estaba filmando, ya que ése era su trabajo. Esto significa que los Rockefeller estaban financiando, tal como Weaver da a entender con considerable temor, la filmación del abuso de niños.

A medida que aumentaba el uso del nombre Rockefeller por parte de Kinsey y en tanto se profundizaba el compromiso de la Fundación con el sexólogo, los benefactores se fueron poniendo cada vez más nerviosos – evidentemente con razón. A pesar de su deseo de permanecer en el anonimato como agente del cambio social, la Fundación Rockefeller se veía arrastrada a una exposición pública no deseada, básicamente por la manipulación de Kinsey, que, a su vez, se basaba en su deseo de legitimar lo que estaba haciendo. El 27 de marzo de 1943, el senador Harry S. Truman de Missouri se levantó en el Senado de los Estados Unidos y acusó a los Rockefeller de traición por sus negocios con la empresa alemana *I.G. Farben*. En poco tiempo, el mismo llamado se volvería a escuchar en los mismos salones, en gran medida como resultado del deseo obsesivo de Kinsey de cubrir con el manto de la aprobación social su encorvada espalda.

Capítulo 4

Nueva York, 1947

Los tratamientos de Kinsey y las campañas para eliminar los tipos sexuales del Código Penal

En el verano de 1947 tanto Thomas Merton como Jack Kerouac habían completado sendos libros, que llegarían al mismo editor, Robert Giroux, quien entonces trabajaba en *Harcourt, Brace and Company* y acababa recibir su baja de la Marina de los Estados Unidos después de revistar en ella durante un corto período. En un año, la autobiografía de Merton* se convertiría en el libro más vendido de 1948 y de la carrera de Giroux como editor.** La novela de Kerouac, *The Town and the Country*, no aparecería hasta un año más tarde, y sólo con ventas modestas y críticas amablemente respetuosas. Pero en el verano de 1947, Kerouac, de 25 años, decidió embarcarse en una aventura haciendo *autostop* a través del país, viaje que sería la base de su único "best seller", *On the Road* [En la ruta] que no aparecería hasta 1957. Los libros más vendidos de ambos autores resultaron ser inmensamente influyentes a su manera. *La Montaña de los Siete Círculos* fue un retrato enormemente empático del catolicismo en una época en la que el mundo estaba cansado de la modernidad y de sus destructivas guerras fomentadas por la ideología. *La Montaña de los Siete Círculos* fue

---

* *La Montaña de los Siete Círculos*. El título hace referencia a la montaña del Purgatorio en la *Divina Comedia* de Dante.

** Desde su publicación en 1948 hasta 1984 llevaba vendidos 600.000 ejemplares en tapa dura y 1.300.000 en tapa blanda.

un *best-seller* católico en un país en el que, según Michael Mott, "los católicos en la opinión pública, con pocas excepciones, habían estado dispuestos a restar importancia al hecho de ser católicos". El libro coincidió con el ascenso del obispo Fulton J. Sheen en el papel, igualmente inimaginable, de un obispo católico como estrella de la televisión estadounidense. *La Montaña de los Siete Círculos* inspiró una serie de conversiones entre los intelectuales y causó una escasez de celdas en *Getsemaní,* el monasterio trapense de las afueras de Bardstown, Kentucky, donde Merton se había refugiado del mundo moderno.

No hay indicios de que Kerouac leyera la autobiografía de Merton o que estuviera interesado en lo que aquel proponía. Al mismo tiempo que Merton escribía sobre el "horno oscuro" de Harlem con su "marihuana, su ginebra, su locura, la histeria, la sífilis", Kerouac estaba en camino de convertir lo que Merton percibía como vicios de los negros en una nueva religión del hedonismo, que acabaría desembocando en los fenómenos *beatnik* y *hippie.* A diferencia de Merton, quien veía el cristianismo como la cura para el malestar de Harlem, Kerouac vio la *negritud* como la cura para la alienación de los blancos. Ambos libros comenzaron a la sombra de Harlem y luego prosiguieron en direcciones opuestas de una manera tal que indica cómo la cultura estadounidense se hallaba en una encrucijada en la década de 1940.

El 6 de febrero de 1947, Alan Gregg llegó a Bloomington para su "tratamiento". Kinsey le había escrito antes diciéndole: "Quiero que veas nuestra biblioteca y nuestras colecciones de material erótico con suficiente detalle para entender qué relación tienen con el proyecto de investigación en su conjunto". Dado que Alan Gregg era un ser humano, y puesto que lo que Kinsey tenía que mostrar casi no estaba disponible en los quioscos de revistas de aquel momento, el desquiciamiento del presidente de la división médica de la Fundación Rockefeller fue probablemente un refuerzo complementario de lo que él ya había visto por primera vez cinco años antes cuando era uno de los "tres sabios" de la Costa Este. Cualquiera que haya sido su reacción inmediata, James H. Jones nos dice que Gregg quedó "enganchado",[1] y eso significaba que Kinsey tenía asegurada la financiación para el futuro. La decisión de Gregg quizá respondió a un interés lascivo personal o pudo haberse basado también en el potencial de chantaje, pero incluso admitiendo todo eso, lo que Kinsey proponía era lo que los Rockefeller habían estado buscando todo el tiempo. Desde el punto de vista de la Fundación Rockefeller, que había utilizado a Yerkes como una forma de financiar el conductismo de Watson con el fin de entender y controlar el comportamiento humano, Kinsey era el hombre que iba a cumplir lo que

otros sólo habían prometido. "Él había surgido", según Jones, "en el momento preciso para capitalizar el deseo de la Fundación de utilizar la ciencia como una herramienta para controlar el comportamiento humano". Los intereses de los Rockefeller quizá promovieron a Kinsey en nombre de la ciencia, pero su conducta posterior deja claro que no estaban interesados en la verdad cuando se trataba de la sexualidad. Cuando se hizo evidente que los métodos estadísticos de Kinsey eran fatalmente defectuosos, los Rockefeller organizaron una reunión con la *American Statistical Association* [Asociación Estadounidense de Estadística] para que Kinsey pudiera recuperar algo de credibilidad en el momento en que se publicara el volumen dedicado a la sexualidad femenina, pero no hicieron nada para desengañar al público respecto del hecho de que lo que Kinsey presentaba como una descripción objetiva de la forma en que los estadounidenses se comportaban sexualmente, en realidad no era así en absoluto. En efecto, al mismo tiempo que resultó obvio para el directorio de la Fundación Rockefeller que las estadísticas de Kinsey eran simplemente inexactas, los intereses de los Rockefeller promovían cambios en las leyes en todo el país en base a lo que a ellos constaba que eran estadísticas falsas.

Además de una base segura de apoyo financiero en la Fundación Rockefeller, Kinsey había comerciado con el nombre de Rockefeller con tal habilidad que el mundo editorial neoyorquino llamaba a su puerta disputándose el privilegio de publicar su libro. Kinsey finalmente se decidió por *Saunders*, la editorial médica de Filadelfia. A fines de 1947, W. B. Saunders Company, editorial médica con sede en Filadelfia, hizo un estudio de mercado para decidir la tirada de su primera impresión de un libro sobre el comportamiento sexual humano de un entomólogo de la Universidad de Indiana. En un principio se decidió una primera tirada de 10.000 ejemplares, pero aumentaron la cifra a 25.000 para la fecha de publicación, el 5 de enero de 1948. Para el 15 de enero, Saunders había encargado la sexta tirada, con lo que alcanzaba a un total de 185.000 ejemplares, cifra inaudita para una editorial médica. El título del libro era *Sexual Behavior in the Human Male* [Comportamiento sexual del varón], pero se conoció como el "*Informe Kinsey*". Doscientos mil ejemplares del primer *Informe Kinsey* se vendieron en los dos primeros meses de su publicación. Quizá nada expuso con mayor claridad las opciones morales que enfrentaba esta nación, como el éxito de ventas ante un mismo público lector que tuvieron tanto un converso católico que abandonó el mundo para vivir en un monasterio en Kentucky, como un fanático notoriamente anticatólico quien, probablemente, se dedicó más que cualquier otro hombre en la posguerra a socavar la moral sexual.

Durante el verano y el otoño de 1947, Kinsey tomó el instrumento de control y manipulación que había forjado con tanto éxito al tratar con las fundaciones y lo aplicó a la prensa, y, al hacerlo, diseñó lo que se ha llamado "el mayor golpe de relaciones públicas en la historia de Estados Unidos". La técnica era sencilla: consistía en invitar a los reporteros a Bloomington, mostrarles pornografía, y luego conseguir que dieran sus propias historias sexuales. Lawrence Sanders consideró la habilidad de Kinsey para manejar la prensa poco menos que milagrosa.[2] Luego, como si aquello no fuera suficiente, Kinsey logró que los reporteros firmaran un contrato escrito de trece puntos que otorgaba a Kinsey la última palabra sobre los artículos que escribían.

Retrospectivamente se ha constatado que poca gente leyó realmente el *Informe Kinsey* cuando se publicó. Los periodistas fueron investigados antes de que se les diera acceso al mismo y luego debieron aclarar el contenido de sus recensiones con Kinsey antes de que él les permitiera publicarlas. El resultado fue una serie de artículos aduladores que pasaron por alto prácticamente todos los defectos del libro. En 1954, un grupo de estadísticos demostró con precisión devastadora lo escasas y poco representativas que eran las muestras de Kinsey. Para dar sólo un ejemplo, Kinsey basó su declaración de que los judíos ortodoxos son los menos activos sexualmente de todos los grupos religiosos en los Estados Unidos en una muestra de sólo 59 judíos ortodoxos en todo el país, todos de nivel universitario. Kinsey fue retratado como un hombre de familia completamente convencional que no se dedicaba a otra cosa que a la verdad científica. Una de las peculiaridades que inadvertidamente se decía de él es que "no poseía ninguno de los vicios convencionales". Dado que Kinsey era aficionado a introducir, entre otras cosas, un cepillo de dientes en su uretra, y que fue filmado de cintura para arriba mientras lo hacía, difícilmente se podría decir que sus vicios fueran convencionales. El resultado, sin embargo, fue un flagrante caso de descuido periodístico. Hasta 32 años después, nadie pareció darse cuenta de que el *cuadro 34* del volumen sobre la sexualidad masculina se refería a lo que justamente debía considerarse una *actividad criminal* que implicaba la tortura de niños.

Simplemente, la causa por la cual los habitualmente perspicaces redactores del *The New York Times* ignoraron o suprimieron o no vieron ese hecho alarmante puede rastrearse en las conexiones entre bastidores que el periódico tenía con el *Informe*. Dado que Arthur Hays Sulzberger, el editor del *The New York Times,* estuvo en el consejo de administración de la Fundación Rockefeller durante el tiempo que esta aprobó el dinero para los experimentos de Kinsey, habría sido embarazoso, cuanto menos,

señalar que ese dinero había sido utilizado para actividades criminales. De manera que nadie lo hizo notar. Así en la conexión *The New York Times-Rockefeller-Kinsey* tenemos un caso entre muchos del conflicto de intereses que facilitó que el libro se convirtiera un *best seller.*

El 4 de enero de 1948, el domingo anterior a la publicación del volumen sobre la sexualidad masculina, *The New York Times* publicó una crítica adulatoria del libro por Howard A. Rusk, director del centro médico de la Universidad de Nueva York. Rusk, ignorando la clarísima evidencia de la conducta criminal que el libro ponía de manifiesto, pasó a decir al público estadounidense que todo lo que se les había enseñado sobre el sexo era incorrecto y que así lo había demostrado la "ciencia", tal como indicaban las estadísticas de Kinsey. Esa declaración era claramente falsa, pero Rusk también tenía algunas cosas verdaderas para decir. Informó a los lectores del *Times* que la "nación estaba ante una gran revisión de sus costumbres".[3] Esta verdad reveló, en primer lugar, las intenciones de los que estaban planeando esa *reforma cultural* con los informes Kinsey como fachada. Los Rockefeller estaban interesados en la *ingeniería social* a través de la manipulación de la sexualidad, y el *Informe Kinsey* era el vehículo que la haría posible en un futuro cercano, con la colaboración de una potente política de medios de comunicación.

Poco después de la aparición del *Informe Kinsey,* montado en la cresta de una ola de prensa a su favor, manipulada en forma encubierta, el Instituto Carnegie otorgó un subsidio para crear el *American Law Institute* (ALI) [Instituto de Derecho Estadounidense] como el brazo educativo del Colegio de Abogados de los Estados Unidos. La función principal del Instituto de Derecho Estadounidense era promover un estatuto al que se refería como el "código penal modelo", uno de cuyos propósitos era la *abolición de los delitos sexuales.*

Poco después de la publicación del *Informe Kinsey* y de la subvención al ALI para implementar jurídicamente sus conclusiones sobre el sexo cambiando las leyes en todos los estados de la Unión, Morris Ernst, un abogado de la ACLU (American Civil Liberties Union) publicó un libro basado en los hallazgos de Kinsey que, dado el lapso transcurrido entre la publicación de ambos libros, sólo se podría haber realizado con información interna del *Informe.* El libro de Ernst, *American Sexual Behavior and the Kinsey Report,* [La Conducta Sexual en los Estados Unidos y el Informe Kinsey] apuntaba a la eliminación de 52 delitos sexuales de los códigos penales del país, incluyendo la sodomía y la distribución de pornografía. "Es justo decir", escribe Judith Reisman, que el libro de Ernst "no podría haber llegado al público con tanta celeridad sin acuerdos previos

y sin la colaboración de personas e instituciones poderosa, incluidos los influyentes agentes mediáticos de la Fundación Rockefeller".[4] Ernst, quien pasó el resto de 1948 intentando que la ACLU apoyara los cambios propuestos, dejó claro que Kinsey era esencial para la desestabilización del orden moral que proponía. "Todas nuestras leyes y costumbres en materia sexual", escribió, "se basan en el deseo declarado de proteger a la familia y en la base de la familia está el padre. El *Informe Kinsey* revela que la conducta del padre es muy diferente de cualquier cosa que el público en general haya supuesto como razonable o posible".[5] En 1948, René Guyon, jurista y pedófilo francés, también publicó un libro en el que pedía la "reestructuración" de la moral sexual. Al igual que el libro de Ernst, también incluía material del *Informe Kinsey*, que se publicó antes de la fecha de lanzamiento del *Informe*. La introducción fue escrita por el promotor de Kinsey, Harry Benjamin. Una y otra vez, la misma conclusión fue grabada en la cabeza de un público estadounidense desprevenido. "A menos que queramos cerrar los ojos a la verdad o encarcelar al 95 por ciento de nuestra población masculina, debemos revisar completamente nuestros códigos legales y morales". Cuando la gente escucha lo mismo de diferentes fuentes, tiende a percibirlo como cierto. Como resultado de la experiencia combinada de la campaña de relaciones públicas del Instituto Kinsey, la Fundación Rockefeller, *The New York Times*, y todos los exalumnos de la OSS, que por entonces estaban involucrados en la guerra psicológica desarrollada desde las fundaciones, la academia, o los medios de comunicación, la gente comenzó a escuchar lo mismo una y otra vez y, gradualmente, sus actitudes comenzaron a cambiar, alejándose de la moral tradicional y acercándose a los puntos de vista biologicista y eugenésico de los mandarines que controlaban la cultura detrás de bastidores.

Capítulo 5

Nueva York, 1947

El realinamiento de la izquierda: "Negrificación" de la cultura como vehículo para la revolución

Kenneth Rose estaba tan disgustado por el reproche de Arthur Packard sobre el "problema católico" que no perdió tiempo en escribirle para asegurarle que su contribución de acciones de *Saucony* se utilizaría exclusivamente en el programa para negros de *Planned Parenthood.* Lanzado en febrero de 1943, el *Programa Negro* era:

> Un plan educativo a nivel nacional lanzado simultáneamente para dar a conocer a los líderes negros la existencia y el propósito de esta serie de programas y conseguir su cooperación activa a fin de crear entre los negros una mayor comprensión de la importancia de *Planned Parenthood* para su salud, su bienestar y su seguridad económica.[1]

Los Rockefeller eran ávidos partidarios del *Programa para Negros*, y *Planned Parenthood* recibía regularmente grandes aportes financieros en acciones de *Saucony Oil* para mantenerlo vigente. El 6 de marzo de 1943, Jeannette Jennings Taylor escribió al Sr. John D. Rockefeller, Jr. para agradecerle su contribución, señalando que "en este momento es muy importante dar a todos los padres un control de la natalidad dirigido médicamente para que puedan planificar una familia fuerte y sana, mejorando así la calidad en lugar de la cantidad de nuestra raza".[2]

Al financiar programas como el *Proyecto Harlem*, los Rockefeller apuntaban a reducir la fertilidad de los negros. Influir en los ministros

negros sería relativamente fácil; sin embargo, no había una conexión clara entre lo que los ministros predicaban y el comportamiento de sus congregaciones. El vínculo entre el mensaje de los predicadores negros y quienes no frecuentaban sus iglesias era aún más difuso.

Los católicos, el otro grupo "disgénico"* importante en los Estados Unidos según los intereses de los Rockefeller, planteaban el problema contrario. La conexión entre la prédica católica y el comportamiento sexual católico era más estrecha, pero la oposición a la anticoncepción era inflexible y casi universal entre los sacerdotes católicos. Ambas situaciones cambiarían durante los años '60, la primera como resultado de los programas gubernamentales insertados en la "Guerra contra la Pobreza" y la segunda como resultado de la subversión de la intelectualidad católica a través de los subsidios a colegios y universidades católicas.

En 1947 la naturaleza despiadadamente imperialista del comunismo soviético había quedado expuesta. El comunismo dominaba los círculos intelectuales de Estados Unidos con creciente autoridad desde 1917, cuando la revista, por entonces socialista, *The Masses*, bajo la dirección de Max Eastman, salió en apoyo del bolchevismo. En la década de 1930, aquel dominio era prácticamente total. Luego vino el Pacto Hitler-Stalin de 1939, causando una desilusión general, y la denuncia del comunismo tanto por Churchill como por Truman después de la Segunda Guerra Mundial. Como resultado, por primera vez en treinta años la izquierda se encontró sin un liderazgo claro. La llamada *cuestión negra* había sido una parte importante de la agenda de la izquierda en los Estados Unidos desde que John Reed, a instancias de Lenin, invitó a Claude McKay a dirigirse a la Tercera Internacional Comunista en 1920. McKay no llegaría a Moscú hasta dos años más tarde, y su colaboración nunca llegó a despegar. Sin embargo, este fracaso no cambia el hecho de que la defensa de la cuestión negra durante este período se encontraba únicamente en la agenda de la izquierda. En 1933, Nancy Cunard escribió que "los más vitales de la raza negra se han dado cuenta de que el comunismo es el único que derriba las barreras y elimina las diferencias de clase. El orden mundial comunista es la solución del problema racial para los negros".[3]

* Disgénico: efecto negativo en las generaciones posteriores por la transmisión de caracteres no deseables.

A partir de una decisión del *Comintern** de 1928 que decidió que la raza negra constituía una nación separada dentro de los Estados Unidos, los comunistas dieron mayor prioridad al trabajo con los negros. Los comunistas estuvieron detrás de la campaña publicitaria masiva de 1931 y durante los años siguientes, para salvar a los "chicos de Scottsboro";** también ayudaron a crear el *Congreso Nacional Negro*. Sin embargo, a fines de los años '40 su dominación estaba en declive. Esto fue en parte el resultado de la política internacional: la Unión Soviética ya no era un aliado en la guerra para derrotar a Hitler. Pero también fue el resultado de la forma rígida en que los comunistas trataron de controlar la cuestión de los negros. Richard Wright fue expulsado del Partido durante los años '30. Ralph Ellison da un indicio de la duplicidad y la manipulación comunista en su libro *El hombre invisible*. Harold Cruse en *The Crisis of the Negro Intellectual* [La crisis del intelectual negro] sostiene que "la profunda ineficacia de la acción social [comunista] no me llamó la atención hasta alrededor de 1950-51".[4] El acontecimiento que cristalizó el descontento de Cruse con la política del partido fue un boicot inspirado por la izquierda al cine-teatro *Apolo* por proyectar la sátira anticomunista *Ninotchka*, con Greta Garbo como protagonista. La decisión había sido ordenada "por la jerarquía comunista del centro" e impuesta a "los líderes negros cautivos en Harlem". Cruse consideró "ridículo" todo el incidente porque mostraba lo poco que coincidían las preocupaciones de los comunistas con las del negro medio de Harlem, a quien no podía importar menos la película de Garbo.

A fines de los años '40, se estaba por producir un reajuste significativo en las relaciones entre los negros y la izquierda. Los comunistas que habían dominado las relaciones entre blancos y negros estaban en proceso de ser barridos como irrelevantes para las preocupaciones de ambos. Los negros no veían nada que ganar con los piquetes a *Ninotchka*, y los blancos de los Estados Unidos estaban más interesados en lo que la imagen del negro podía aportar culturalmente que en la contribución que aquel

---

* La Internacional Comunista, también conocida como la III Internacional, así como por su abreviatura en ruso *Komintern* o *Comintern*, fue una organización comunista internacional, fundada en Moscú en marzo de 1919, por iniciativa de Lenin y el Partido Comunista de Rusia (bolchevique), que agrupaba a los partidos comunistas de distintos países, y cuyo objetivo era luchar por la supresión del sistema capitalista, el establecimiento de la dictadura del proletariado y de la República Internacional de los Soviets, la completa abolición de las clases sociales y la realización del socialismo, como primer paso a la sociedad comunista.

** Sonado caso judicial en el que un grupo de adolescentes negros fue acusado de violación de dos adolescentes blancas. El autor dedica un capítulo de su "magnum opus" *El espíritu revolucionario de los judíos* a este asunto.

podía hacer al Partido Comunista, que era percibido como un intermediario cada vez más irrelevante en la esfera cultural. Michael Harrington describe el cambio en términos políticos:

> Hubo... un breve período en los años '30 en el que parecía que los comunistas y [la Hermandad de Porteadores de los coches-dormitorio Presidente A. Phillip] Randolph tenían la misma idea: un movimiento de clase de trabajadores blancos y negros. Norman Thomas, camarada de Randolph, desempeñaba un papel fundamental en la organización de un sindicato integrado de aparceros y agricultores pobres en el Sur y el propio Randolph había surgido como un sindicalista negro clave. Pero cuando Randolph organizó el *Movimiento de la Marcha sobre Washington* y obligó a Roosevelt a decretar una medida antidiscriminatoria en las industrias de guerra, los comunistas, que ahora apoyaban la Segunda Guerra Mundial con intenso fanatismo, puesto que la Unión Soviética estaba siendo atacada, lo denunciaron como un "fascista". Después de la Segunda Guerra Mundial, los comunistas fueron vilmente perseguidos por los liberales demócratas, como Harry Truman y Hubert Humphrey, así como por Joe McCarthy; los crímenes de Stalin fueron parcialmente reconocidos por Khrushchev; y el partido perdió casi toda su influencia anterior, tanto entre la población blanca como en la negra de los EE.UU.[5]

Lo que resultó cierto en el frente político lo fue también *a fortiori* en el frente cultural. La política del Partido Comunista en los Estados Unidos era cada vez más irrelevante para negros y blancos. Los negros querían una mejora de las *leyes Jim Crow,** no la revolución, y la intelectualidad blanca, con sus prototipos Margaret Sanger y Max Eastman, decidieron que estaban más interesados en la liberación sexual que en la mejora económica de la clase trabajadora. En efecto, ambos decidieron eliminar al irrelevante intermediario en que el Partido Comunista se había convertido. El comunismo se había vuelto irrelevante porque con la llegada de la Guerra Fría, ni la integración racial ni la liberación sexual iban a ir a ninguna parte bajo la bandera comunista. El negro, que había sido propuesto como *paradigma de la liberación sexual* por los modernos en los años '20 y luego, prácticamente cooptado por los comunistas de los años '30, tal como lo demuestra la carrera de Richard Wright y el retrato de *El Hombre Invisible* de Ellison, de pronto se halló en una posición en la que su peso como símbolo superaba la capacidad de la izquierda para controlarlo.

Presintiendo quizá de una manera incipiente el cambio en el equilibrio de poder y el nuevo estado de ánimo de la posguerra, Jack Kerouac se

---

* Leyes discriminatorias dirigidas a los afroamericanos –y en general a todos los clasificados como no-blancos– vigentes entre 1876 y 1965 en muchos estados del sur de los Estados Unidos.

metió en el asunto y aprovechó la ocasión. El negro se había liberado de la tutela comunista y era cada vez más libre para dictar sus propios términos en el mercado cultural y recordar las imágenes creadas durante el "Renacimiento de Harlem", que nuevamente eran relevantes para la escena cultural en los Estados Unidos y más inmediatamente atractivas para lo que la izquierda ahora quería. En términos culturales, "la cola comunista había dejado de mover al perro".* La izquierda optó por abandonar su lealtad al Partido Comunista y comenzó a unirse cada vez más a los negros, cuya causa era la más prometedora para desacreditar el *statu quo* social y moral que debía ser deslegitimado según su parecer. Como dijo Norman Mailer en 1957 en *The White Negro*, "la única revolución significativa y natural para el siglo XX será la revolución sexual que se percibe en todas partes".[6] Y luego, sacando la conclusión que se estaba formando en la mentalidad de la izquierda a fines de los años '40, "la fuente de la moda es el negro".[7] El *jazz*, la "filosofía operativa en los submundos de la vida estadounidense", ha hecho "su entrada como un cuchillo en la cultura, su influencia sutil pero penetrante en una generación de vanguardia", cuyos principios más importantes son "la incredulidad en las ideas socialmente monolíticas de la fidelidad a una sola pareja, la familia sólida y la vida del amor respetable".[8] Fue una transformación que se produjo a lo largo de veinte años. En los años '30 no había comenzado; a fines de los años '50 se había completado.

El punto de inflexión fue a fines de los años '40, cuando Jack Kerouac se lanzó por los caminos. En lugar de Bigger Thomas, el héroe negro de *Native Son* [*Hijo nativo*, novela de Richard Wright de 1940] que aspira a hacerse comunista, tenemos a Sal Paradise, el héroe blanco de *On the Road*, [*En el camino*, novela de Kerouac] que aspira a convertirse en un negro.

"En el atardecer lila", escribió Kerouac sobre su estancia en Denver, donde fue visitado por Robert Giroux, el mismo editor que trabajó con Thomas Merton en *La Montaña de los Siete Círculos*, quien discutió los cambios en la primera novela de Kerouac, *The Town and the Country* [La ciudad y el campo]:

> Caminé con cada músculo dolorido entre las luces de la calle 27 y Welton en el barrio negro de Denver, deseando ser un negro, sintiendo que lo mejor que el mundo blanco tenía para ofrecer no era suficiente éxtasis para mí, no era suficiente vida, alegría, rebeldía, oscuridad, música, no era suficiente noche.[9]

* Es decir, se invirtió la relación de poder o influencia.

Unos veinte años después, un violador convicto llamado Eldridge Cleaver, que se declaraba impresionado por Kerouac y Merton, citó tanto el pasaje "el atardecer lila" de *En el camino* como "el horno oscuro" de *La Montaña de los Siete Círculos* en su libro *Soul on Ice* [Alma encadenada]. Cleaver, quien también fue católico, se vio enfrentado a dos católicos que utilizaban al negro como una forma de proponer respectivamente la enseñanza moral católica y la liberación sexual, como salida del colapso de los ideales "blancos", es decir, protestantes. En 1968, cuando salió *Soul on Ice,* Cleaver eligió el punto de vista de la liberación sexual; sin embargo, diez años más tarde, después de haber explorado las opciones izquierdista, liberacionista y terrorista, eligió la alternativa cristiana en su libro *Soul on Fire* [Alma en llamas].

Kerouac en Denver a fines de los años '40 se encuentra deseando ser cualquier cosa, incluso "un mexicano de Denver, o aun un pobre japonés con exceso de trabajo", cualquier cosa menos "un blanco desilusionado".[10] Se reprocha a sí mismo haber tenido "ambiciones blancas" y de haberlas tenido toda su vida. Como antítesis de las "ambiciones blancas", fantasea con "la rodilla morena de alguna misteriosa chica sensual". Cuando pasa una "pandilla de mujeres de color", casi consigue su deseo; una de ellas se le acerca y lo confunde con alguien de su entorno llamado Joe, tal vez a causa de la luz menguante, pero la joven vuelve corriendo al grupo cuando reconoce su error. Esto da a Kerouac otra ocasión de lamentar su "blancura". "Me gustaría ser Joe", continúa. Pero, por desgracia, "sólo era yo mismo, Sal Paradise, triste, paseando en esta oscuridad violácea, esta noche insoportablemente dulce, deseando poder intercambiar mundos con los negros felices, francos y extasiados de Estados Unidos".[11]

Escribiendo a fines de los años '50, cuando la novela de Kerouac acababa de engendrar la moda *beatnik,** Norman Podhoretz** consideraba que "el amor de Kerouac por los negros y otros grupos de piel oscura está ligado a su culto al primitivismo", lo que parece justo, pero luego pasa a llamar a esta "melanofilia" [atracción por el color negro] "una forma invertida de mantener al negro en su lugar".[12] Sin embargo, con el beneficio de una retrospectiva de treinta años, sería más exacto decir que Kerouac expresaba exactamente la actitud contraria. Kerouac abogaba por la "ne-

* Movimiento juvenil estadounidense de los años '50 caracterizado por la vida bohemia, el libertinaje sexual, el consumo de drogas, la influencia de culturas orientales, el lenguaje literario directo, las temáticas crudas y el rechazo de las convenciones sexuales.

** 1930, influyente escritor neoconservador judío-estadounidense, editor de *Commentary*, órgano oficial del *American Jewish Committtee.*

grificación" de la cultura estadounidense. Las costumbres "negras" se proponían como la nueva norma en los EE.UU. en una *revolución cultural* que tenía como objetivo el derrocamiento del orden moral y de la hegemonía del Dios judeocristiano que lo creó. Aquí, como en el "Renacimiento de Harlem" veinte años antes, el negro que creía en Dios y en la moral sexual y que se dedicaba a criar una familia estable, fue simplemente expulsado de su raza por aquellos empeñados en implementar la *descristianización* de la cultura estadounidense.

Si consideramos a Merton, Kerouac y Cleaver, todos ellos al menos, una vez católicos, como tres representantes separados de la rebelión, quienes a su vez mantuvieron una visión solidaria con el cristianismo, resulta más fácil definir lo que significa "blanco". El blanco era esencialmente el *protestantismo secularizado*. Cleaver hablaba de ir a misa en la prisión, a diferencia de los servicios protestantes, aunque eso hubiera sido una aproximación más cercana a su propio origen (su abuelo fue pastor) porque allí era donde los mexicanos rendían culto.

Él quería un culto no blanco. Merton tenía cosas igualmente poco halagadoras que decir de la congregación "progresista" de la iglesia de Zion de sus abuelos en Long Island. Cada uno de los tres hombres se sintió atraído, de diversas maneras coherentes, por la universalidad del catolicismo porque el catolicismo era un cristianismo internacionalizado a diferencia del protestantismo. Y porque era internacional, no era "blanco" como lo eran las sectas protestantes. Las Iglesias protestantes, por los hechos asociados a su creación, se habían convertido en iglesias nacionales *de facto*. La Iglesia de Inglaterra era una iglesia nacional y, por lo tanto, iglesia "blanca" de una forma que la Iglesia Católica en España no lo era y nunca podría llegar a serlo. "La Iglesia católica en los Estados Unidos", escribe Cyprian Davis en *The History of Black Catholics in the United States* [Historia de los católicos negros en los EE.UU.], "nunca ha sido una Iglesia europea blanca. La presencia africana ha influido en la Iglesia Católica en todos los periodos de su historia".[13] Las consecuencias del comercio de esclavos en el nuevo mundo fueron sorprendentes. En la Norteamérica protestante el esclavo negro nunca fue asimilado en la Iglesia evangélica o en la sociedad porque esa sociedad se basaba en una iglesia "nacional". Comenzando con Lutero, quien estableció una iglesia nacional rigurosamente alemana en el siglo XVI, el protestantismo sólo podía proponer un tipo de cristianismo particularmente etnocéntrico que carecía de la flexibilidad cultural necesaria para absorber a los miembros de otras razas.

Los jesuitas franceses llegaron al Nuevo Mundo para convertir a los indios. Los puritanos ingleses, que arribaron más o menos al mismo tiem-

po, con algunas notables excepciones (me viene a la mente John Eliot, el "Apóstol de los Indios") llegaron para conquistar y no convertir.

Debido a su estrecha alianza con la autoridad secular, las iglesias reformadas fueron igualmente incapaces de resistir las presiones del *Zeitgeist*. R. H. Tawney y otros hablan de la retirada gradual de las iglesias protestantes en la cuestión de la usura, pero esto sólo fue expresión de los cambios en la doctrina protestante en todo el mundo. Esto en combinación con su sesgo voluntarista –la posición de Lutero sobre el libre albedrío es un buen ejemplo– hizo que la mayoría de las denominaciones protestantes fueran impotentes cuando se trataba de preservar el patrimonio intelectual histórico de la fe. Como resultado, las diversas iglesias se encontraron en una posición en la que podían ser doctrinalmente "puras" o fieles a los hechos de la existencia humana. El puritanismo en los EE.UU. se derrumbó antes del final del siglo XVII. Jonathan Edwards intentó volver a la pureza doctrinal calvinista y tuvo éxito de una manera que lo apartó de cualquier efecto sobre sus pares.

En el siglo XIX, Emerson se impregnó de suficiente idealismo alemán para llevar a un unitarismo, ya empalidecido, a su conclusión lógica fuera de los límites del cristianismo. A fines del siglo XIX, el credo protestante en los Estados Unidos había alcanzado un estado de crisis, similar al de la Inglaterra victoriana. La creencia había perdido su conexión con las costumbres, dejando a los creyentes expuestos a la acusación de hipocresía, y haciendo una revolución de las costumbres casi inevitable.

En el transcurso de una conversación íntima con una amiga, durante la cual Mark Twain explicó lo que creía, la mujer le preguntó por qué no publicaba sus creencias. Mark Twain respondió a su vez con una pregunta:

> Le pregunté si alguna vez había conocido una persona inteligente que en privado creyera en la Inmaculada Concepción, lo cual, por supuesto, no había ocurrido; y también le pregunté si había visto alguna vez a una persona inteligente que fuera lo suficientemente atrevida como para negar públicamente su creencia en esa fábula y publicar la negación. Por supuesto, ella tampoco había conocido a ninguna persona así.[14]

El pasaje aparece en el primer volumen de la biografía de Max Eastman. Eastman es instructivo para nuestros propósitos. Comenzó su carrera como socialista y como editor de *The Masses*, luego se convirtió al bolchevismo, pero se desilusionó por lo que ocurrió con la revolución rusa. A fines de los años '40, Eastman era un anticomunista comprometido que más tarde escribiría para las revistas (liberal-conservadoras) *Reader's Digest* y *National Review*. Sin embargo, a lo largo de todas sus mutaciones políticas, Eastman siguió siendo un fuerte partidario de la revolución se-

xual. Eastman era hijo de dos ministros congregacionalistas. La esposa de Twain asistía a su iglesia. Nacido en la década de 1880, Eastman formó parte de la generación protomoderna que llevó la pérdida de sus creencias a la arena pública. Cuando Eastman y su generación defendían el amor libre, el control de la natalidad o el bolchevismo, podían ser reprendidos por intelectuales mayores como Mark Twain, por indiscretos, pero no por defender algo que ellos juzgaran moralmente imposible.

Además de haber nacido bajo el signo del etnocentrismo, las Iglesias protestantes blancas lucharon una batalla perdida contra el *Zeitgeist* para mantener la integridad doctrinal. Puesto que la Ilustración –que el protestantismo había absorbido con tanta avidez como a otros fenómenos culturales–, creía en el "progreso", es decir, en una moral relativizada históricamente, los pecados del pasado podían convertirse fácilmente en las virtudes del futuro. Y dado que prácticamente todos los negros estadounidenses provenían de esa misma cultura protestante/ilustrada, y como la mayoría de ellos sólo conocían el cristianismo a través de una u otra denominación protestante, era inevitable que percibieran un vínculo entre la "blancura" y el cristianismo. El cristianismo se había convertido en "blanco" a través de su asociación con las iglesias nacionales protestantes. Al mismo tiempo que se había convertido en "blanco", también se había *secularizado*, quedando preso de ideologías racistas pseudocientíficas. La doctrina cristiana estaba sucumbiendo a ideologías como el darwinismo y las creencias relacionadas con la superioridad racial que florecieron a fines del siglo XIX y principios del XX. En cada caso, no sólo se tenía una religión "blanca", es decir, asociada a una ideología de la raza, se tenía también una religión "blanca" hipócrita, que había demostrado ser incapaz de mantener la ortodoxia doctrinal tanto en la fe como en la moral. Cuando la creencia fallaba, aparecía de inmediato la presión para cambiar las costumbres. Y la denuncia del etnocentrismo de las iglesias protestantes por parte de la izquierda era la forma más segura de socavar su credibilidad.

Capítulo 6

Dartmouth, 1947

Paul Blanshard y la manipulación anticomunista. La subversión del Magisterio sobre la contracepción

En 1947, poco más de dos años después de que Kenneth Rose de *Planned Parenthood* llamara a Arthur W. Packard para incitarlo a actuar contra los católicos, un escritor de mediana edad llamado Paul Blanshard [1892-1980] acababa de terminar un libro sobre el Caribe para la editorial Macmillan y, mientras hojeaba libros en las estanterías de la Biblioteca Baker de la Universidad de Dartmouth, se topó con *Moral and Pastoral Theology* [Teología moral y pastoral], obra en cuatro volúmenes de un jesuita inglés llamado Henry Davis. Blanshard quedó especialmente impresionado por los capítulos sobre lo que él llamó "medicina sacerdotal", al punto de que, mientras leía, sus "ojos se desorbitaron de asombro" ante la descripción que Davis hacía con "las fórmulas más detalladas y viciosamente reaccionarias para las mujeres durante el parto", y otras prescripciones para "las relaciones sexuales sin anticoncepción".[1] "¿Sabía realmente el público acerca de estas cosas increíbles?", se preguntaba Blanshard. Y luego, como buscando responder a su propia pregunta con una conclusión negativa, Blanshard decidió embarcarse en "un trabajo deliberado de amarillismo periodístico, utilizando las técnicas que Lincoln Steffens y otros periodistas estadounidenses habían utilizado para exponer la corrupción corporativa y pública en los Estados Unidos".[2] Blanshard iba a hacer una denuncia de la Iglesia Católica.

Lincoln Steffens se hizo famoso por su viaje a la Unión Soviética, donde anunció que había visto el futuro y llegó a la conclusión de que "funciona", unas décadas antes de que la Unión Soviética, si no el futuro, se derrumbara. Evidentemente, Blanshard tenía pensamientos similares. Miraba el futuro demográfico de los Estados Unidos, y decidió que no le gustaba lo que veía. Debido a que la aristocracia WASP había adoptado el anticonceptivo como una parte integral de la vida conyugal, los EE.UU. estaban en camino de convertirse en un país católico. Como resultado, poco después de su visita a la Biblioteca Baker, Blanshard tomó un tren a Washington D.C. y allí se instaló en una mesa de la Biblioteca del Congreso, donde rápidamente dedicó los meses siguientes de su vida a sumergirse en los arcanos de la teología moral católica. "Me di cuenta", dijo más tarde, "que tenía la mejor historia de mi carrera periodística".[3]

Lo que Blanshard no nos dice en sus memorias es que lo que él llamaría "el problema católico" en su *best-seller* de 1949, *American Freedom and Catholic Power* [La libertad en los Estados Unidos y el poder católico], estaba en la mente de muchas otras personas de su clase y formación. El catalizador inmediato de toda esta preocupación fue una decisión de la Corte Suprema de Justicia de 1947 que lleva el nombre de *Everson vs. Board of Education,* fallo mayoritario de 5-4, escrito por el juez Hugo Black, quien afirmó que el Estado de Nueva Jersey podía reembolsar a los padres de niños en escuelas católicas por el costo de su transporte en autobús de ida y vuelta a la escuela. La decisión provocó la indignación de grupos ya preocupados por el creciente peso político de los católicos estadounidenses y generó artículos y editoriales en periódicos de todo el país que veían en el fallo de marras la desaparición de la democracia en los EE.UU., puesto que, tal como John Dewey había demostrado, la democracia estadounidense se basaba en la socialización que sus ciudadanos recibían en las aulas de sus escuelas públicas.

El fallo *Everson* acabó creando un grupo conocido como "Protestantes y Otros Estadounidenses Unidos por la Separación de la Iglesia y el Estado" (nombre que Blanshard ridiculizó como "torpe" y que, finalmente, se cambió por el menos difícil de manejar, "Estadounidenses unidos por la separación de la Iglesia y el Estado"). Blanshard acabaría convirtiéndose en su portavoz en la lucha contra lo que el grupo percibía como una toma de posesión católica del país. Utilizando el vocabulario de la guerra recién concluida, Blanshard afirmó que la Iglesia Católica simpatizaba con el fascismo, si no era ella misma una organización criptofascista, y citó como prueba los concordatos que la Iglesia había firmado con la España de Franco, la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler. En su segundo

libro sobre el mismo tema, *Communism, Democracy, and Catholic Power*, Blanshard también atacó a la Iglesia como una institución totalitaria en el sentido estalinista del término, llamando al Vaticano y al Kremlin "las dos mayores dictaduras del mundo"[4] y poniendo en duda también la buena fe de uno de los socios de los Estados Unidos en la cruzada anticomunista. "Uno de mis propósitos básicos al escribir el libro", recordaría Blanshard más tarde, "fue privar a la Iglesia Católica de Estados Unidos de su manida afirmación de que, por ser enemiga acérrima del comunismo, tenía derecho a ser respetada como amiga de la democracia. Mi conclusión, bastante transparente, era que la democracia debía evitar ambas manifestaciones del gobierno totalitario".[5]

Además de engendrar organizaciones como "Protestantes y Otros...", *Everson* impulsó a la *Asociación Unitaria Estadounidense* a organizar un elaborado homenaje a Thomas Jefferson en Washington D.C., al que asistieron cuatro jueces de la Corte Suprema, siendo transmitido a toda la nación por la cadena de radio NBC. Jefferson, como sureño y esclavista, era un héroe improbable para los unitarios de Boston, pero fue crucial para su empeño en virtud de la frase que los unitarios exhumaron de una de sus cartas de 1801, que hablaba de "un muro de separación entre la Iglesia y el Estado". El principal orador en el desfile de Jefferson en Washington D.C. en 1947 fue Frederick May Eliot, un vocero del unitarismo que abogó fervientemente por un cristianismo "libre de todo control eclesiástico autocrático sobre la mente y la conciencia de sus miembros individuales".[6] Temiendo quizás que su referencia resultara demasiado oblicua para su público, Eliot explicó más tarde que, "aunque no he mencionado ningún nombre, no tengo ninguna duda de que los miembros de la jerarquía entendieron claramente lo que quería decir", a saber, los obispos católicos.

Los artículos de Blanshard sobre el poder católico aparecieron en los números de noviembre de 1947 en *The Nation*, revista de izquierdas que había tomado la liberación sexual como uno de sus temas perennes. No debería sorprender, entonces, enterarse de que el verdadero problema en el debate sobre la ayuda a la educación no pública que *Everson* generó era sexual, lo cual Blanshard deja claro en sus memorias. Concediendo que "en la superficie, los argumentos católicos" a favor de la ayuda escolar eran "persuasivos", Blanshard no tardó en llegar a la cuestión de por qué "los padres ilustrados y progresistas... no deberían apoyar un sistema escolar católico". La razón es sexual: "Ese sistema forma parte de un gran complejo conservador que se centra en Roma y que, sin dar a los católicos estadounidenses el poder de disentir efectivamente, defiende la ausencia

de todo control de la natalidad, se opone al divorcio, al aborto y promueve muchas ideas anticientíficas que los liberales encuentran repugnantes".[7]

Si la separación de la Iglesia y el Estado aplicada a la educación, tanto católica como pública, tenía un subtexto claramente sexual, la vida de Paul Blanshard también lo tenía. Blanshard había nacido en Fredricksburg, Ohio, en 1892, minutos antes que su hermano gemelo Brand, de un padre predicador y en una familia que él caracterizó como "demasiado religiosa".[8] El hecho de que Blanshard no lo sintiera así en su juventud es evidente por el hecho de que, al igual que su padre, también él se convirtió en ministro calvinista. Al igual que Max Eastman, quien procedía del mismo medio, y sufrió el mismo tipo de conversión al libertinaje sexual, Blanshard sólo puede ver su vida temprana a la luz de las elecciones personales que gestaron la persona que luego fue, elecciones que hacen que su anticipada vocación al ministerio religioso calvinista resulte poco menos que incomprensible. "Ahora me resulta difícil entender por qué elegí el ministerio como carrera", escribió Blanshard en su autobiografía al final de su vida. Luego, como para responder a su propia pregunta, añade: "Creo que la continencia sexual tuvo algo que ver con ello".[9] Como la mayoría de los revolucionarios sexuales, Blanshard tiene dificultades para leer sus propios textos. A diferencia de Wilhelm Reich, quien vio claramente en su trabajo de policía sexual en Berlín y Viena que la idea de Dios se evaporaba de las mentes de los seminaristas que se veían envueltos en el vicio sexual, Blanshard nunca entendió que la ausencia de castidad en su propia vida provocó su alejamiento del cristianismo y su abandono definitivo del púlpito.

Paul Blanshard escribiría más tarde que su vida había estado dominada por tres asuntos: religión, sexo y política. Como su homónimo cristiano dijo en otro contexto, el mayor de ellos era el amor. El sexo era el motor de la animadversión de Blanshard contra la Iglesia Católica. Se hizo famoso atacando a la Iglesia en el preciso momento de la historia en que la Iglesia Católica en los Estados Unidos era lo suficientemente poderosa como para enfrentarse a la ofensiva eugenésica protestante y decirle "no", y hacer que ese "no" se mantuviera firme, frustrando la legislación sobre el control de la natalidad en todos los estados de la Unión. Blanshard no era protestante, en ningún sentido religioso cuando se convirtió en portavoz de "Protestantes y Otros Americanos Unidos por la Separación de la Iglesia y el Estado" –para entonces ni siquiera creía en la existencia de Dios– pero era "muy protestante" en el sentido étnico de la palabra, y puesto que muchos de sus correligionarios habían sufrido su mismo abandono de la fe, él podía representar sus intereses étnicos sin dudarlo. Más importante

aún, Blanshard seguía comprometido con la promoción de la *liberación sexual*; y la *separación de la Iglesia y el Estado* que los grupos "protestantes" impulsaban, era simplemente *una fachada* para la liberación sexual. La teología "protestante" *à la Blanshard* era esencialmente negativa. Era la antítesis de lo que creían los católicos. Esto resulta evidente en el caso del control de la natalidad. "¡Bendita sea la píldora!" escribió Blanshard de viejo. "Tal vez algún historiador futuro la aclame como la mayor contribución de nuestro siglo a la felicidad –y también la disolución de la monogamia cristiana".[10] En 1950 nadie parecía haber notado nada anómalo en el hecho de que Blanshard, el portavoz "protestante", promoviera la desaparición del matrimonio cristiano.

Era una tarea que le resultaba natural, ya que trabajaba ávidamente para socavar sus propios matrimonios. Siendo joven, Blanshard se casó con una estudiante de la Universidad de Michigan. Tal como Shelley y Engels y Max Eastman, Blanshard tomó una página de la *Reina Mab*, y tanto él como su novia prometieron "vivir juntos sólo mientras durara el amor".[11] Después de dejar su púlpito en Tampa, Florida, Blanshard llegó con su esposa, prácticamente sin dinero a Nueva York en 1917, donde, al igual que Margaret Sanger y Max Eastman antes que ellos, se vieron arrastrados por la política de izquierdas y el amor libre, tal como lo propugnaba *The Nation*. Como un indicio de lo que *The Nation* representaba en esa época, Blanshard cita el libro de Joseph Wood Krutch, *More Lives than One* [Más de una vida], en el que describe a los "cruzados *gay*" ("*gay*" por entonces y hasta 1970 significaba "alegre", "divertido"; desde entonces el término ha adquirido una connotación sexual diferente, es decir, "homosexual") en *The Nation* como "todos liberales, pero aún más notoriamente libertarios o libertinos, en el sentido dieciochesco del término, así como, al menos con frecuencia, también en el sentido moderno".[12] Esto significaba, por supuesto, "una completa franqueza en [la] relación matrimonial",[13] que era un eufemismo para la justificación del adulterio racionalizado. Más tarde, Krutch abogaría por mayor discreción y menor apertura en la práctica del adulterio, pero Blanshard descubrió que él y su esposa nunca tuvieron que ocultarse nada el uno al otro. "Después de que nacieran nuestros hijos", escribió Blanshard describiendo el acuerdo con su primera esposa, Julia, "nos convertimos en ejemplos totalmente típicos de la revolución sexual de los años '20, impúdicos y alegres en nuestro desafío a los tabúes sexuales ortodoxos". Al final de su vida, Blanshard podía desempeñar el papel de profeta, afirmando que "el mundo nos ha alcanzado –o se ha ido por el sumidero moral con nosotros".[14]

Blanshard se había casado tres veces cuando escribió esas palabras. Además, había tenido numerosas relaciones extramatrimoniales, y al llevarlas a cabo, desarrolló lo que hay que llamar un cierto grado de cinismo, e incluso brutalidad, en las relaciones interpersonales:

> No puedo decir que mi propia vida sexual fuera del matrimonio era del todo sensata, estimulante o incluso civilizada. El animal masculino cuando se excita sexualmente no es naturalmente un animal bondadoso. Hay algo muy cruel en el impulso masculino egoísta de cortejar a la mujer deseada con ardor jadeante, para tomarla y luego desecharla. En este proceso instintivo, a veces yo era culpable de infligir profundas heridas sin ser del todo consciente de mi perfidia.[15]

El pasaje es crucial si queremos entender la conexión entre el sexo "liberado" de los lazos del matrimonio y el sexo como forma de control. El *libertino*, si persiste en su autoindulgencia sexual, se convierte, como indica el pasaje anterior, en un *depredador sexual* que se aprovecha de los miembros del sexo opuesto,* infligiéndoles "heridas profundas", de hecho, para gratificar sus pasiones. Una vez que este estado de cosas se acepta, tal como lo fue en el momento en que Blanshard escribió su autobiografía, se queda a un corto paso que va de la dominación personal del otro por placer a la dominación sistemática de diversos grupos para el usufructo político. Esta última forma de *explotación y control* está ya implícita en la primera.

Puesto que el adulterio, en efecto, procura con "ingenio" el consentimiento de la otra parte –si no lo hiciera, se conocería como violación– abre la puerta a la ingeniería social a gran escala.

Al igual que Margaret Sanger, que fue oradora invitada en la Iglesia Maverick de Boston cuando Blanshard oficiaba allí como pastor auxiliar, Blanshard comenzó su vida intelectual como socialista y libertino en la ciudad de Nueva York, en el período de agitación social previo a la Primera Guerra Mundial. Tal como Sanger, Blanshard se vio profundamente afectado por la masacre de Ludlow. Pero, al igual que en la vida de Sanger, el libertinaje gradualmente se impuso a su preocupación por los derechos de los trabajadores. Al final de su carrera, Blanshard, como Sanger, pensaba en la justicia social absolutamente en términos sexuales. Al igual que Sanger y Alexandra Kollontai, Blanshard *proyectaba* sus deseos sobre la humanidad en su conjunto y sostenía que ésta debía ser liberada tal como él lo había sido, es decir, sometiéndose a la misma forma de dominación. Él la dominaría de la misma manera que fue dominado por sus propias pasiones indómitas.

---

* Y del mismo sexo, debemos agregar.

Al igual que Margaret Sanger, Blanshard descubrió que la liberación sexual conducía directamente a la *ingeniería social.* Una vez que la eugenesia reemplazó al socialismo como la principal coordenada de su vida intelectual, los católicos sustituyeron a los capitalistas como el enemigo principal de la felicidad humana. "Mi interés por la eugenesia", escribe Blanshard con conmovedora franqueza, "estaba estrechamente ligado a mi interés por el catolicismo y mis dudas crecientes sobre la validez de mi anterior e ingenuo socialismo".[17] Como prueba de su desilusión con el socialismo, Blanshard aporta una cita de la novela de Romain Gary, *The Roots of Heaven* [Las raíces del cielo]: "La única revolución en la que sigo creyendo es la revolución biológica. Un día el hombre se convertirá en algo *posible.* El progreso sólo puede venir de los laboratorios biológicos".[18] Al explicar el texto de Gary, Blanshard afirmó que seguía deseando una sociedad socialista, "pero no podía visualizar una sociedad socialista exitosa a menos que previamente se resolviera el problema de la población".[19] Los términos utilizados por Blanshard para explicar el problema fueron tomados directamente del léxico del movimiento eugenésico, al que se refería eufemísticamente como el "movimiento por la calidad humana". Eventualmente Blanshard firmaría un contrato con Beacon Press para un libro cuyo título tentativo era *Preface to Human Quality* que explicaría el efecto nocivo de "la sobreproducción cualitativa de tipos inferiores".[20] Pero el libro nunca llegó a escribirse, tal vez porque Blanshard no "sabía lo suficiente ni siquiera para popularizar el pensamiento de otros hombres",[21] como él mismo indica, pero quizás también porque no podía afrontar tan directamente las implicaciones de su teoría eugenésica en la posguerra, tal como lo hizo veinticinco años después, cuando abrazó la filosofía eugenésica de los nazis sin disculparse. "Hitler", escribió, "había hecho retroceder el movimiento de la calidad humana durante una generación al abogar por el exterminio de los "no aptos" y al definir la incapacidad de tal manera que incluía a los judíos y a los liberales".[22] Al igual que los Rockefeller, Blanshard aceptó todos los principios del movimiento eugenésico, pero, al igual que los Rockefeller, también aceptó el cambio de táctica requerido para evitar la imprudente adopción de los mismos principios por parte de Hitler. Por entonces, los nuevos métodos de persuasión de los medios de comunicación de masas, perfeccionados por Watson y Bernays y toda una serie de expertos financiados por los Rockefeller en la "teoría de la comunicación" persuadirían a los desprevenidos para que se hicieran a sí mismos voluntariamente lo que Hitler había intentado imponerles por la fuerza. Blanshard quería impedir tanto como lo hizo Hitler que los "no aptos" se reprodujeran, y para lograr este objetivo tenía a su disposición

tanto el conductismo de Watson como el pragmatismo de Dewey, que era la aplicación política de la psicología de Watson.

Blanshard conoció a Dewey cuando se matriculó como estudiante de posgrado en la Universidad de Columbia en 1917, y se involucró casi de inmediato en el desarrollo de una forma de ingeniería social inspirada en Dewey. Durante la primavera de 1918, Blanshard y su hermano Brand habían sido elegidos para asistir a "un seminario muy especial en filosofía avanzada conducido por John Dewey en Columbia".[23] Uno de sus compañeros de estudio era un excéntrico rico de Filadelfia llamado Albert C. Barnes, quien había amasado una fortuna produciendo *Argyll*, un ungüento para los ojos, y luego amasó una colección igualmente impresionante de arte impresionista, que mantuvo bajo llave en su finca en Bala Cynwyd, Pennsylvania, permitiendo que sólo una elite afortunada la viera. Barnes estaba tan interesado en las teorías de ingeniería social de Dewey que se ofreció a organizar todo el seminario en una casa en Filadelfia donde podrían experimentar con los católicos polacos. Blanshard describe a Barnes como "un admirador fanático y casi desequilibrado de John Dewey y Bertrand Russell", y el proyecto como "el establecimiento de una casa de colonización temporal". Inaugurado el mismo verano que el *Melting Pot Pageant* [Desfile del crisol de razas] que Walter Lippmann describió en *Public Opinion*, el proyecto de Barnes no consiguió desviar a los católicos polacos de su lealtad étnica ni de su lealtad a sus sacerdotes, y tanto Blanshard como su hermano Brand abandonaron el experimento mal concebido con una animadversión permanente contra los católicos étnicos y un gusto por la *ingeniería social* que sería ampliamente gratificado durante el resto del siglo en coincidencia con su auge bajo el nombre de *ciencia social.*

En 1925 Blanshard viajó a Rusia para ver de primera mano uno de los mayores intentos de ingeniería social sexual del siglo XX. Años más tarde, Blanshard describiría a Stalin, quien por entonces intentaba fomentar la revolución en China y, por consiguiente, competía con los misioneros cristianos de Occidente por el alma china, como "un fundamentalista utópico de la izquierda; y a los misioneros de la otra Georgia como fundamentalistas utópicos de la derecha. Sin embargo, en aquel momento, Blanshard simpatizaba mucho más con lo que ocurría en Rusia, especialmente "la revolución en las normas relativas a la sexualidad y la organización de la familia", tema que le "fascinaba" precisamente porque todo parecía "abierto de par en par" una vez que el régimen comenzó a promover la liberación sexual.[25] Blanshard estaba especialmente impresionado por los esfuerzos de Alexandra Kollontai, quien por entonces llevaba las de perder en el

debate sobre la moral sexual. Blanshard sostuvo que la revolución sexual rusa terminó en 1936, pero en realidad había terminado cuando él estaba aún allí; no advirtió el hecho porque no sabía el idioma. Todo lo que vio como un forastero atraído por la revolución sexual fue que "Rusia se había convertido en el primer gran país del mundo en intentar un cambio rápido de la vida sexual y familiar 'burguesa' mediante una política de estado".[26] Era obviamente un proyecto de ingeniería social que le atraía especialmente en su condición de alumno de Dewey y de socialista liberal. Si hubiera escuchado con más atención el debate en curso podría haberse enterado de las bajas que la liberación sexual había causado, pero, dada su ya declarada actitud de salirse con la suya con las mujeres, sin importarle las heridas que les provocaba, hay pocas razones para creer que Blanshard se hubiera tomado muy a pecho la lección. Lo que está claro en sus memorias es su admiración por el experimento soviético y su completa omisión de cualquier evidencia que pudiera resultar embarazosa para la causa de la liberación sexual. A diferencia de W. Reich, a Blanshard no le preocupó por qué el experimento sexual soviético fracasó. Si esa ceguera fue el caso en 1973, cuando se disponía de toda la evidencia en contra, entonces, *a fortiori*, ese fue el caso a fines de los años 1940, cuando Blanshard colaboró en el lanzamiento de la campaña anticatólica como otra forma de ingeniería sexual, que culminaría en la revolución sexual de los años 1960". "Lo que más me impresionó del nuevo código sexual de la revolución soviética", escribió Blanshard, "fue la total franqueza con la que los jóvenes discutían temas sexuales serios. Estaban desarrollando la misma actitud de franqueza sobre el sexo que apareció en Estados Unidos a fines de la década de 1960, pero en aquel momento hubo menos exhibicionismo".[27]

Tras la desilusión de Blanshard con el socialismo, la campaña anticatólica le ofreció la oportunidad de participar en el programa de ingeniería social, pero aquí los estadounidenses disponían de herramientas de "ingeniería" mucho más sofisticadas que las que tenían los soviéticos a principios de los años '20. La campaña anticatólica en los EE.UU. coincide con la *creación de la CIA* como una secuela de la OSS durante la Guerra Fría, la cual significó a su manera un renacimiento más sofisticado del CPI [*Committee on Public Information*, Comité de Información Pública] de la Primera Guerra Mundial. Aún más crucial que la creación de la CIA y su continua financiación de la "teoría de la comunicación" en las universidades de todo el país, fue el hecho de que los exalumnos de la OSS que no se graduaron en la CIA se dispersaron en posiciones de influencia en la elite de los medios de comunicación de masas; eran personas que compartían los valores y las preocupaciones de Paul Blanshard. Reclutados en clubes

secretos de la elite como *Skull and Bones** con sede en universidades de elite como Yale, y ocupando cargos en la industria de las comunicaciones y en las grandes fundaciones exentas del pago de impuestos, los operadores de la guerra psicológica provenían del grupo étnico de Blanshard, y compartían sus mismos prejuicios liberales cuando se trataba del sexo y de los católicos.

En consecuencia, el malestar aumentaba entre los católicos. El conflicto era inevitable. En la ceremonia de graduación de 1947 en la Universidad de Fordham, el cardenal Francis Spellman, ordinario de la archidiócesis de Nueva York, habló de un resurgimiento del *nativismo*,** afirmando que "el fanatismo se está abriendo paso una vez más en los órganos vitales de la mayor nación de la faz de la Tierra, nuestro amado Estados Unidos". Aunque el discurso de Spellman fue previo a la aparición de los artículos de Blanshard en *The Nation,* más tarde Blanshard acreditaría el ataque de Spellman a *American Freedom and Catholic Power* como el incidente que lo convirtió en un éxito de ventas. Spellman reconoció que el anticatolicismo estaba en el aire y que estaba alimentado por el descontento de los WASP por el aumento del poder político católico. Ese poder político era impulsado por la demografía, y el *baby boom* que había comenzado en 1946 y continuaría durante los siguientes dieciséis años, amenazaba, tal como la elección de John F. Kennedy dejó en claro, con borrar del mapa político a la aristocracia WASP si esta jugaba con reglas estrictamente democráticas. Cuando los artículos de Blanshard aparecieron en *The Nation,* los católicos contraatacaron, organizando un boicot al semanario, lo que dio lugar a un contraataque de un comité *ad-hoc* para defenderlo, presidido por el poeta Archibald MacLeish y otras luminarias liberales como Eleanor Roosevelt y Leonard Bernstein. Cediendo a la presión católica en general y aludiendo a la presión del cardenal Spellman en particular, Cyrus Sulzberger se negó a permitir que el libro se anunciara en *The New York Times.* La *guerra cultural* estaba ahora en marcha, pero en consonancia con el tenor de los tiempos, era una guerra encubierta entre aliados ostensibles de la cruzada anticomunista. Por entonces, como después, se trató de una guerra psicológica encubierta, en la que las cuestiones sexuales que proporcionaban el subtexto de esta *Kulturkampf* nunca estuvieron en los titulares de los diarios, pero tampoco lejos de la superficie. "Sentí incluso en aquellos días", escribió Blanshard en su autobiografía, "que el

* Calavera y Huesos, Orden 322 o Hermandad de la Muerte.

** Política de promoción de los intereses de los habitantes nativos o indígenas sobre los de los inmigrantes.

defecto más grave de la política católica era la hipocresía y la represión sexual".[28] En ese momento, Blanshard defendería el recientemente publicado *Informe Kinsey* diciendo que el Consejo Nacional de Mujeres Católicas lo había denunciado en 1948 como "un insulto al pueblo estadounidense".[29] También se refirió a las batallas legislativas que se estaban librando en todo el país, describiendo la derrota en 1948 de una "enmienda sobre el control de la natalidad" que "fue descripta en todo Massachusetts como una legislación inmoral y una 'ley antibebés'". Todo esto llevó a Blanshard a concluir que "la oposición de la Iglesia al control de la natalidad se ha convertido en la parte más importante de su código sexual". Al menos eso le parecía a él.

Blanshard da la impresión de que a él se le ocurrió la idea de una cruzada anticatólica, pero está claro que la misma formaba parte de un movimiento más amplio y en ningún caso él fue su iniciador. También está claro, en retrospectiva, que la representación de los exalumnos de la OSS y otros agentes de la guerra psicológica en los medios llevaron a cabo la batalla sobre la moral sexual en la prensa y lograron que los contenidos de enseñanza del sistema educativo sobre la moral fueran absolutamente previsibles. *Los católicos fueron simplemente superados.* La lucha sólo puede parecer justa en comparación con la situación de veinte años después, cuando incluso los órganos de opinión católicos fueron subvertidos desde dentro. Simpson deja claro que la comunidad de los servicios de inteligencia en los Estados Unidos era un grupo muy específico de personas con un conjunto de objetivos. Proveniente en gran parte de la Universidad de Yale en general y a menudo de las sociedades secretas como *Skull and Bones* en particular, la OSS obtuvo gran parte de su ciencia de la guerra psicológica de los estudios financiados por la Fundación Rockefeller en los años '30. Muchos de los exalumnos de la OSS permanecieron en la agencia cuando aquella se convirtió en la CIA, pero muchos de sus exalumnos viraron a los campos de la teoría de la comunicación, que es un eufemismo para referirse a la guerra psicológica, sea en los campos teóricos, académicos, o en áreas más prácticas. En 1953, un exalumno de la OWI [*United States Office of War Information,* Oficina de Información de Guerra de Estados Unidos] describió cómo sus colegas se convirtieron en

> los editores de *Time, Look, Fortune* y de varios periódicos, de revistas como *Holiday, Coronet, Parade* y *Saturday Review,* editores de diarios como el *Denver Post,* el *New Orleans Times-Picayune* y otros; directores de casas editoriales como *Viking Press, Harper & Brothers,* y *Farrar, Straus and Young;* tres fueron ganadores del Oscar en Hollywood, uno ganador del Pulitzer en dos ocasiones, otro se convirtió en presidente del consejo de administración

> de la CBS y una docena ejerció cargos ejecutivos de redes clave; uno fue jefe de redactores de discursos del presidente Eisenhower; otro el editor de las ediciones internacionales de *Reader's Digest;* al menos seis fueron socios de grandes agencias de publicidad, y una docena se convirtió en destacados científicos sociales.[30]

Y lo que es más importante, los exalumnos de la OSS también se convirtieron en el personal y a menudo en los directores de las principales fundaciones –*Ford, Rockefeller, Carnegie*– que, a su vez, financiaron la mayor parte de la investigación en comunicaciones y ciencias sociales de la época. En 1939, la Fundación Rockefeller financió una serie de seminarios secretos sobre cómo "encontrar una 'profilaxis democrática' que inmunizara a la Estados Unidos de los efectos de la propaganda soviética y del Eje".[31] El uso de vocabulario tomado del campo de la *higiene social* es instructivo. Todos los operadores en la guerra psicológica valoraban mucho la ciencia y consideraban que los avances en la higiene pública podían ser igualados por progresos análogos en la *psicología social* que les ayudaría a ganar la guerra. En 1939, la Fundación Rockefeller organizo' una serie de seminarios secretos con hombres que consideraba líderes en el mundo académico a fin de reclutarlos en un esfuerzo por galvanizar la opinión pública de los Estados Unidos a favor de la guerra contra la Alemania nazi. En estos seminarios secretos, se ve un *modus operandi* consistente que se extendió desde los trabajos de la Oficina de Higiene Social a las encuestas de Kinsey de los años '40 y las conferencias secretas sobre la anticoncepción en la Universidad de Notre Dame a principios de los años '60. En cada caso, la "investigación científica" universitaria fue utilizada como una "pantalla" de la guerra psicológica contra determinados grupos étnicos o religiosos.

Aunque los miembros de la red de agentes de la guerra psicológica que formaban parte de la CIA, de las fundaciones y de los departamentos de comunicación de las universidades llegaron a ser tan fervientemente anticomunistas en los años '50 como fueron antifascistas en los años '40, ese mismo grupo era igualmente suspicaz de la Iglesia Católica. De hecho, a menudo veían a Roma como un enemigo tan peligroso para las libertades de la democracia estadounidense como Moscú, y lo decían públicamente sin importar que pusiera en peligro el frente común contra el comunismo. "Para ser honesto", dijo Karl Barth, un destacado teólogo calvinista suizo que tenía gran número de seguidores en los Estados Unidos, "veo alguna conexión entre ellos". Se refería, por cierto, al catolicismo y al comunismo. "Ambos", continuó, "son totalitarios; ambos reclaman al hombre como un todo. El comunismo utiliza los mismos métodos de organización (apren-

didos de los jesuitas). Ambos ponen gran énfasis en todo lo que es visible. Pero el catolicismo romano es el más peligroso de los dos para el protestantismo. El comunismo pasará; el catolicismo romano es duradero".[32]

Pensamientos como este dejaban claro que la alianza anticomunista entre la Iglesia y los Estados Unidos era tan frágil como la alianza entre Estados Unidos y la Unión Soviética contra el fascismo. Los estadounidenses –a esta altura de los acontecimientos ya era evidente–, constituían un grupo diverso de personas que debía ser movilizado de ciertas maneras para lograr ciertos objetivos, por ejemplo, la guerra contra el fascismo. Lo que surgió de la derrota del fascismo en 1945 fue una compleja alianza entre tres partidos que estaban decididos a luchar en una "guerra fría" en dos frentes. Cada partido se vio envuelto en varias alianzas dependiendo de las exigencias del momento. Así, tras la conclusión exitosa de la Gran Guerra Patriótica en 1945, la Unión Soviética misma se encontró en guerra tanto con los Estados Unidos (y sus aliados) como con la Iglesia Católica, cuya influencia buscó extirpar de los países de Europa del Este, como Polonia y Croacia. La Iglesia Católica, por su parte, se encontró también en una guerra de dos frentes, cuyas líneas de batalla se podrían haber predicho con una lectura atenta de las encíclicas sociales de la Iglesia, desde 1891 con la *Rerum Novarum*, pero aún más recientemente, en 1931 con *Quadragesimo Anno*. León XIII declaró explícitamente en el primer documento que tanto el liberalismo, del tipo practicado en Inglaterra en el siglo XIX, como el comunismo eran antagónicos a un orden social sano; de hecho, el Papa afirmó que *el liberalismo era la causa del bolchevismo.* La preocupación de Pío XII por el comunismo, que se remontaba a sus días de nuncio en Munich en 1919, cuando casi fue asesinado por una turba bolchevique, lo llevó a establecer alianzas estratégicas con los liberales, pero aun así nunca confundió sus intereses con los de la Iglesia Católica.

Si los comunistas estaban en guerra tanto con la Iglesia Católica como con las capitalistas –aunque ambos estuvieran aliados en los primeros días de la Guerra Fría–, la situación en Estados Unidos era aún más compleja, porque un gran número –el 18% a fines de los años 1940– de los estadounidenses eran católicos y también habían luchado en la guerra como estadounidenses patriotas. La clase dominante en Estados Unidos, los WASP, es decir, la elite gobernante que provenía de las confesiones protestantes más antiguas, sin embargo, nunca había mirado a los católicos sin suspicacia y después del final de la Segunda Guerra Mundial, sus sospechas se agravaron cuando la tasa de natalidad católica comenzó a aumentar en lo que llegó a ser conocido como el *baby boom* [explosión de natalidad].

Como resultado, el ascenso de la CIA, con su afición a la guerra psicológica, coincidió con el aumento de la animadversión anticatólica por parte de la gente que ocupaba los cargos jerárquicos en los servicios de inteligencia. Una mirada al personal involucrado deja bastante claro que la llamada "comunidad de inteligencia", los responsables del espionaje que dirigía la cruzada anticomunista, eran virtualmente las mismas personas que se preocupaban por el "problema católico". Blanshard era muy consciente de la amenaza comunista pero no estaba dispuesto a subordinar su animosidad contra los católicos para crear un frente común contra los soviéticos. De hecho, como incluso una lectura superficial de su libro *American Freedom and Catholic Power* deja claro, Blanshard consideraba a los católicos igualmente peligrosos para la "libertad en los Estados Unidos". De ahí su conclusión al principio del libro:

> Algunos lectores que aceptan todos los hechos que he registrado en estas páginas pueden aún cuestionar la conveniencia de discutir estos asuntos en público en el presente, por la crítica situación internacional en que se encuentran las democracias occidentales frente al agresor comunista ruso. Estos críticos guardarían silencio sobre el programa antidemocrático del Vaticano hasta que se resuelva la crisis actual, porque consideran que la Iglesia Católica, con todos sus defectos, no deja de ser un baluarte necesario contra el comunismo militante. Respeto la sinceridad de esta opinión, y comparto con la mayoría de los norteamericanos la convicción de que la agresión rusa debe ser enfrentada con una resistencia decidida. Pero no creo que el miedo a un poder autoritario justifique el compromiso con otro, especialmente cuando el compromiso puede ser utilizado para fortalecer el fascismo clerical en muchos países. Ciertamente, en este país la aceptación de cualquier forma de control autoritario debilita el espíritu democrático; y una intromisión en el modo de vida democrático puede servir de precedente para otras. A largo plazo, la capacidad de defender la democracia estadounidense contra una dictadura comunista debe basarse en una cultura libre.[33]

Blanshard malinterpretó como "oportunista" la disposición de la Iglesia a trabajar en todo Estado cualquiera fuere prácticamente su forma de gobierno, y se preguntó si en algún momento en el futuro la Iglesia no podría llegar a colaborar con los comunistas. "Si hemos de juzgar por los escritos de los apologistas más extravertidos del catolicismo en Europa y en América", escribe Sidney Hook* con la evidente aprobación de Blanshard, "están tan dispuestos, si surge la necesidad, a bautizar a Marx como antes bautizaron a Aristóteles". Hook predijo correctamente el auge de la *teología de la liberación* en los años 1970 y 1980, pero no entendió que la

* 1902-1989: filósofo estadounidense destacado por sus posturas políticas antocomunistas.

enfática condena del comunismo en *Quadragesimo Anno* se impondría en términos doctrinales y eventualmente también en términos de la praxis.

Pero tanto Blanshard como Hook tenían razón a su manera. La Iglesia no estaba comprometida con ninguna forma de gobierno, y ciertamente no lo estaba con la democracia del tipo estadounidense, por muy sagrada que fuera a los ojos de Blanshard. La Iglesia tampoco estaba comprometida con el socialismo fabiano, que era la verdadera lealtad política de Blanshard. Lo que este no vio fue que su libro era, en muchos sentidos, una profecía autocumplida. La creciente animadversión anticatólica de las clases liberales de elite en los Estados Unidos, prácticamente garantizaba que la alianza anticomunista se desmoronaría a fines de los años 1950 –y ciertamente a mediados de los años 1960– porque la Iglesia comenzó a darse cuenta de que el peligro más acuciante para su integridad provenía de sus propios "amigos".

Blanshard aplaudió la persecución masónica de la Iglesia en México, y estaba horrorizado por la capacidad de la Iglesia de imponer un embargo de armas contra las fuerzas republicanas en España. Doblemente irritante, en este sentido, fue el hecho de que el arzobispo Fulton J. Sheen tuviera un programa de televisión en horario de máxima audiencia que le permitía "emitir, gratuitamente, insinuaciones y pronunciamientos contra el liberalismo político y religioso, el control de la natalidad, las leyes de divorcio 'razonables', el gobierno de Yugoslavia, y cualquier otro objetivo que motivara su ira". "Ni monseñor Sheen ni los otros oradores católicos sobre estos asuntos son censurados", argumentó Blanshard, proponiendo evidentemente el mismo tipo de censura que denunciaba cuando la practicaban los sacerdotes católicos.

El libro de Blanshard fue impulsado por las decisiones de la Corte Suprema en el caso *McCollum* y *Everson*, que parecían ayudar a las escuelas católicas pero cuyo trasfondo era una preocupación demográfica, sexual y moral. Los católicos no creían en el control artificial de la natalidad a diferencia de sus compatriotas protestantes más establecidos y de mejor posición económica. El resultado fue lo que gente como Blanshard denominó eufemísticamente una "fertilidad diferencial". Los católicos étnicos estaban superando a los protestantes, y, si este estado de cosas continuaba, los Estados Unidos pronto se convertirían en un país católico, perspectiva que llenaba de zozobra a la clase dominante WASP". "¿Cuáles son las perspectivas reales de un control católico de los Estados Unidos?" se pregunta Blanshard:

> Bertrand Russell dijo hace veinte años que pensaba que la Iglesia Católica Romana dominaría los Estados Unidos "en otros cincuenta o cien años" y "por la pura fuerza de los números". Muchos líderes católicos se han hecho

> eco de esa profecía. El padre James M. Gillis, editor del *Catholic World*, predijo en 1929 que "América será predominantemente católica antes de que la actual generación joven muera".[34]

Los temores de Blanshard sobre el poder de los católicos no sólo provenían del número de hijos que traían al mundo sino por el hecho de que los católicos parecían tan "monolíticos", según el término del revolucionario cultural de los años '60, Leo Pfeffer,* cuando de valores y organización social se trataba, y eso preocupaba a Blanshard porque "en nuestra nación individualista, una organización política muy unida no necesita una mayoría del pueblo para controlar el gobierno". Concedido esto, "la esperanza más significativa de la jerarquía para transformar una minoría católica en una mayoría radica en una tasa de natalidad diferencial". Blanshard pasa a citar a católicos que parecen confirmar sus más profundos temores:

> El reverendo John J. Bonner, superintendente diocesano de escuelas de Filadelfia, se jactó en 1941 de que el aumento de los nacimientos católicos en Filadelfia en la década anterior había sido más del cincuenta por ciento del incremento de la población total, y que Filadelfia "será cincuenta por ciento católica en un tiempo comparativamente corto"... Si la disparidad en las tasas de natalidad continuaba indefinidamente, según se esperaba, no transcurriría mucho tiempo antes de que Estados Unidos se convirtiera en un país católico por defecto.[35]

Después de leer este tipo de cosas, McGeorge Bundy (1919-1996) se unió a John Dewey, Albert Einstein y Bertrand Russell para elogiar el libro de Blanshard, llamándolo "una cosa muy útil". "Bundy era profesor en Harvard cuando hizo el comentario, pero había sido miembro de *Skull and Bones* en Yale y llegó a dirigir la Fundación Ford y, curiosamente, se integró al gobierno de John F. Kennedy, primer presidente católico de los Estados Unidos. Bundy se convertiría en el responsable de la investigación del asesinato de Kennedy y fue una figura clave en los círculos intervinculados que conformarían el *establishment* liberal de los Estados Unidos en guerra con el comunismo y con el catolicismo por considerarlos amenazas gemelas a la libertad estadounidense.

Durante los primeros años de la década de 1950, el gobierno de los Estados Unidos gastó hasta 1.000 millones de dólares anuales en la guerra psicológica. Simpson aclara que gran parte de este dinero se utilizó ilegalmente en operaciones "negras" contra ciudadanos estadounidenses. Lo que no aclara, pero resulta obvio al examinar el entramado de los grupos

---

* 1910-1993: influyente abogado constitucionalista húngaro de origen judío nacionalizado estadounidense, promotor del *humanismo secular* y defensor a ultranza de la separación Iglesia-Estado.

del *establishment* que integraban la CIA, las fundaciones, y las universidades, es que la comunidad a cargo de la guerra psicológica y aquellos a quienes preocupaba el "problema" católico era, efectivamente, el mismo grupo de personas. Esto significó que cuando Roma colaboró con los Estados Unidos en la cruzada anticomunista, también contribuyó a su propia extinción como factor político en ese país.* Esto se hizo más evidente cuando, primero las fundaciones controladas por Rockefeller y luego, el propio gobierno de los Estados Unidos, junto con las Naciones Unidas, se involucraron más fuertemente aún en la promoción del control de la población. A mediados de los años '60, los católicos, que se habían identificado como patriotas anticomunistas durante la guerra, de pronto se encontraron atrapados en la promoción de algo que estaba en flagrante contradicción con la enseñanza moral de la Iglesia. Lo único que hizo que la contradicción fuera menos obvia fue la forma gradual en que se manifestó.

El Dr. Tom Dooley es sólo un ejemplo entre muchos del tipo de anticomunista que estaba siendo promovido por la CIA en aquel momento. Su conexión con la Universidad de Notre Dame, otra pantalla para el dinero de la Fundación Rockefeller que estaba siendo usada para subvertir la enseñanza de la Iglesia Católica sobre la anticoncepción, fue celebrada en una carta de Dooley al entonces presidente de Notre Dame, Theodore Hesburgh, la cual hoy se halla grabada en la réplica de la gruta de Lourdes en el campus de la universidad. En la otra cara de la moneda, la misma CIA que participó en la promoción de Dooley estuvo igualmente involucrada en el asesinato de Ngo Dinh Diem, presidente anticomunista de Vietnam, pero el tipo "equivocado" de católico. En efecto, a principios de los años 1960 *el anticomunismo se había convertido en una forma de manejar el "Problema Católico"*. A medida que Estados Unidos se volvió más agresivo en la promoción del control de la población en todo el mundo, Roma lentamente llegó a la conclusión de que debía temer más de sus amigos que de sus enemigos. El resultado fue un cambio de opinión, ya que Roma salió de la cruzada anticomunista y se metió en la *Ostpolitik*.**

De vuelta a los Estados Unidos, las esperanzas de los católicos se elevaron con el fallo *Everson* en 1947, pero un año después, en 1948, sobre-

---

* En este sentido, es una esclarecedora lectura el libro *John Courtney Murray, Time /Life and the American Proposition. Cómo el programa de guerra doctrinaria de la CIA cambió a la Iglesia Católica* de David Wemhoff. Fidelity Press, 2015.

** Política de normalización y acomodamiento diplomático con los países del bloque soviético llevada adelante por los papas Juan XXIII y Paulo VI.

vino la desilusión con la decisión *McCollum contra el Consejo Escolar*. El juez de la Corte Hugo Black volvió a escribir la sentencia, pero esta vez concluyó que el uso de los edificios de las escuelas públicas por parte de grupos religiosos constituía una grieta en la pared que separa a la Iglesia del Estado. En sus memorias, Blanshard elogió a la Corte Suprema de Justicia como "la principal institución de Washington que enfrenta la cuestión de la separación entre la Iglesia y el Estado".[37] Si Blanshard admiraba a la Corte, los sentimientos eran mutuos. Hugo Black era un ávido lector de los libros de Blanshard y su biblioteca personal incluía una copia bien marcada de *American Freedom and Catholic Power*. "Sospechaba de la Iglesia Católica", escribió el hijo de Black en un libro de 1975 sobre su padre. "Solía leer todos los libros de Paul Blanshard que denunciaban abusos de poder de la Iglesia Católica".[38] Junto con William O. Douglas* –quien abandonó a su primera esposa en la época en que se publicaban los libros de Kinsey y Blanshard y se embarcó en una carrera de libertinaje sexual y finalmente se casó con una camarera de dieciocho años cuando él ya había pasado los setenta–, Hugo Black se convertiría en el líder intelectual de la Corte Warren, y, como Blanshard apuntó, *la Corte se transformó en el vehículo político para la tercera revolución sexual,* que comenzó –judicialmente, al menos– con la decisión *Roth* de 1957, continuó con *Griswold vs. Connecticut*, la decisión de 1965 que anuló la prohibición de la venta de anticonceptivos, y culminó en el caso *Roe vs Wade* que habilitó el aborto en 1973. Un año después, en 1974, cuando Henry Kissinger escribió su famoso memorándum *NSSM 200*, el documento del Departamento de Estado que hizo del control demográfico mundial el pilar central de la política exterior de los Estados Unidos, la revolución sería completa.

* 1898-1980: juez ultraliberal de la Corte.

Capítulo 7

Bloomington, Indiana 1950

El FBI investiga a Kinsey y la Comisión Cox/Reece a las fundaciones del establishment

A pesar de la avidez con la que el cuarto poder promovía la liberación sexual por la que Kinsey hacía proselitismo en su volumen dedicado a la sexualidad masculina, el libro de Kinsey había contrariado a un amplio espectro de estadounidenses influyentes, desde Norman Vincent Peale en la derecha, a Lionel Trilling y Geoffrey Gorer y su novia Margaret Mead en la izquierda. Una vez que los aplausos de los medios de comunicación se apagaron, sobrevino la reacción. A partir de 1950, el FBI comenzó a investigar los hábitos sexuales de los futuros funcionarios, lo que dio lugar a la creación de una base de datos de homosexuales. Como Kinsey era, sin duda, el principal conocedor de la actividad homosexual del país, su nombre comenzó a aparecer en los informes del FBI junto con la sospecha de que era "antiFBI".[1] En 1950 Kinsey recibió una nota de J. Edgar Hoover, director del FBI, informándole que "me gustaría que uno de mis ayudantes lo entrevistara con motivo de su próxima visita a Nueva York". Kinsey se sintió claramente sacudido por el anuncio. Estaba involucrado en todo tipo de actividades delictivas, desde el comercio de pornografía (por lo que el Instituto más adelante sería procesado sin éxito) hasta el abuso de menores. Además, ahora era tan famoso como cualquiera de las personas cuyas historias sexuales él había registrado y, por lo tanto, tan vulnerable al chantaje como ellos. Si la verdadera naturaleza de sus actividades se hubiera hecho pública en 1950, cuando su nombre ya era bien conocido y

la reacción contra él aumentaba, su trabajo habría quedado estrangulado en sus inicios. Hoover, sin embargo, parecía reacio a hacer público lo que sabía, lo que llevó a Jones a creer que Kinsey hizo un trato con él, dándole acceso a sus archivos confidenciales y munición sexual que Hoover podía utilizar para chantajear a sus enemigos.[3] Sea cual sea la razón, Hoover no actuó contra Kinsey cuando podría haberlo perjudicado más.

El hecho de que indicara que podría hacerlo, sin embargo, puso muy nerviosa a la gente de la Fundación Rockefeller. Weaver se había opuesto cuando la Fundación Rockefeller se metió en el negocio de la pornografía en 1946 al dar a Kinsey el dinero para contratar a Tripp y Dellenback y las cámaras de cine que necesitaban para filmar a las personas en plena actividad sexual. Por entonces Weaver escribió al directorio de la Fundación en 1950 para recordarles que cuatro años antes les había dicho que "es perfectamente realista decir que la Fundación R[ockefeller] está pagando esta colección de productos eróticos *y las actividades directamente asociadas a ella*" [énfasis del autor]. Weaver advirtió a la junta de administración que la Fundación Rockefeller se estaba involucrando en la promoción de actividades delictivas, y que por entonces el FBI estaba investigando a Kinsey y sus actividades.

En octubre de 1950, más o menos al mismo tiempo que el FBI se preparaba para investigar al profesor Kinsey en Bloomington, una hermosa joven sureña llamada Bettie Page caminaba por la playa de Coney Island, Nueva York, cuando se fijó en un levantador de pesas negro cuyo cuerpo le parecía atractivo. El sentimiento era claramente mutuo porque Jerry Tibbs, el policía levantador de pesas que también era fotógrafo aficionado, le preguntó a Page si había modelado antes. Page respondió que no, pero la celeridad con la que Page aceptó la oferta, sugiere que no estaba diciendo la verdad. Como el resultado fue el mismo, Tibbs no insistió en el asunto cuando ella aceptó ir a su estudio. El bajo Manhattan estaba lleno de *lofts* de segunda planta que se podían conseguir a bajo precio debido a la recesión de la posguerra. La guerra había generado otros desajustes, y Nueva York también estaba dispuesta a sacar provecho. Al igual que la Guerra Civil había creado una oportunidad para explotar los apetitos sexuales de los soldados, que llevó al entonces presidente Lincoln a aprobar la primera ley de obscenidad en la nación, la Segunda Guerra Mundial había generado un negocio gráfico con fotos de actrices de Hollywood más o menos vestidas para enviar a los soldados alistados en todo el mundo. La demanda de este tipo de cosas no cesó con el fin de la guerra. De hecho, alimentada por informes como el de Kinsey, la demanda aumentó y también el apetito de mayor desnudez. Lo que se convertiría en una inundación de pornografía

en la década de 1970 no parecía tal cosa en sus comienzos, más que la desembocadura del Amazonas se parece a su fuente, pero la trayectoria en ciernes estaba ahí desde el inicio.

Sin embargo, el problema fue que la insensibilización que este tipo de obscenidad provoca cegó a la cultura para advertir sus efectos. Cuanto más se exponía, menos podía entender.

Escribiendo más o menos al mismo tiempo que Bettie Page estaba en camino de convertirse en la modelo de tapa más popular de Nueva York, es decir, en 1948, Richard Weaver* escribió en *Ideas Have Consequences* [Las ideas tienen consecuencias] que

> nuestro obstáculo más serio es que la gente que recorre este camino descendente desarrolla una insensibilidad que aumenta con su degradación. La pérdida se percibe más claramente al principio; después de que el hábito se implanta, se observa una situación anómala de apatía que aumenta a medida que la crisis moral se agrava. Es cuando llegan las primeras débiles advertencias que uno tiene la mejor oportunidad de salvarse; y esto, sospecho, explica por qué los pensadores medievales se agitaban por cuestiones que hoy nos parecen sin sentido o relevancia. Si se sigue adelante, las voces monitorias se desvanecen, y no es imposible que se llegue a un estado en el que toda orientación moral desaparece. Así, ante la enorme brutalidad de nuestra época parecemos incapacitados para dar una respuesta adecuada a las perversiones de la verdad y a los actos de bestialidad... Nos acercamos a una condición en la que seremos amorales sin la capacidad de percibirlo y nos degradaremos sin medios para medir nuestro descenso.[5]

Las fotos de Bettie Page, de aspecto relativamente inocuo para los estándares posteriores, serían un importante indicio de aquel descenso. Con el tiempo, una de esas fotografías llegó a manos de un hombre llamado Irving Klaw, quien había hecho su fortuna vendiendo posters de modelos a los soldados. Klaw reconoció el potencial de Page y pronto organizó con ella sesiones fotográficas en su estudio. Después de la guerra, aumentó la demanda de lo que Klaw llamaría fotos de "damiselas en apuros", es decir, fotografías de mujeres atadas y amordazadas, para el público sadomasoquista. Inmediatamente Page comenzó a posar ataviada como Klaw disponía. Klaw no hacía desnudos, pero, dados los tiempos que corrían y siendo muy ingeniosa la red de "fotógrafos" a su servicio, Page pronto hizo ese tipo de poses también. También actuó en películas de 8mm con títulos como "*Jungle Girl Tied to Trees*" [Jovencita en la jungla atada al tronco de los árboles]. Quienes cincuenta años más tarde miran las fotos

* 1910-1963: historiador y filósofo político de la Universidad de Chicago que en su obra más influyente se ocupó de los efectos malsanos del nominalismo en la civilización occidental.

de Bettie Page se preguntan cuál es el problema, sin darse cuenta de que el gran problema radica en el hecho de que el espectador ya no puede sentir la pasión que las fotos pretendían suscitar. La pornografía se basa en la transgresión, y los límites de 1950 han sido transgredidos con tanta frecuencia y tan abrumadoramente que nadie puede ver que alguna vez aquellos fueron los límites. Esta insensibilidad se ha convertido en el principal problema político de nuestro tiempo. También se ha convertido en la principal herramienta con la que los opresores conservan su poder político.

Richard Foster, autor de *The Real Bettie Page* [La verdadera Bettie Page], menciona el fenómeno de la *insensibilización*, pero nunca lo explica de forma coherente porque el propio autor se ha insensibilizado. "Después de un tiempo", el biógrafo de Page escribe sin entender realmente las implicaciones de lo que está diciendo, "el impacto de toda esa carne es entumecedor".[6] Foster está escribiendo aquí sobre el editor de una revista de chicas que publicaba las fotos de Bettie, pero también podría haber escrito sobre la cultura en general. También podría estar escribiendo sobre él mismo, pero el tema principal aquí es el hecho de que la gente que se insensibiliza nunca se da cuenta de que se está anestesiando. Sólo se dan cuenta de que las imágenes, que una vez fueron tan poderosas, ahora apenas si les parecen pintorescas. Entonces van en busca de mayores transgresiones, y lo que sigue es exactamente *la trayectoria de la lujuria* que lleva a la muerte, ya que un "tabú" tras otro queda descartado en el camino. Los mandarines del régimen liberal han liberado una andanada de imágenes transgresoras en la cultura con el afán de beneficiarse de la dislocación que crea, enfocando el aislamiento de los individuos en forma económicamente rentable, es decir, mediante el negocio de la pornografía, pero nadie parece saber cómo detener esta reacción en cadena una vez que comienza, y como resultado, la gente es asesinada o bien enloquece cuando estos deseos desenfrenados se imponen.

Que es precisamente lo que ocurrió en el caso de Bettie Page. Bettie llevó una vida disoluta a partir de sus dieciocho años. Mientras estaba en la escuela secundaria era una de los mejores estudiantes de su clase y planeaba entonces convertirse en profesora. A mediados de los años 1950, cuando se acercaba a los cuarenta, cayó en una psicosis. Se volvió incapaz de terminar cualquiera de los muchos cursos de Biblia en los que se inscribió y devino una amenaza para la vida y el bienestar de los que la rodeaban. Foster da todas las explicaciones freudianas habituales, incluyendo la más plausible –la que, por cierto, Freud rechazó, como la Teoría de la Seducción– a saber, que su padre había abusado de ella cuando era

niña. Nadie debería minimizar el trauma asociado con episodios como ese, pero por la misma razón, el trauma en este caso adquirió importancia psíquica cuanto más retrocedió en el tiempo, lo que es un buen indicio de que funcionó como un recuerdo de pantalla para algo relacionado más íntimamente con el presente, es decir, su comportamiento sexual de mujer adulta.

Si las particularidades del pudor son culturalmente relativas, las consecuencias de la lujuria no lo son. *La consecuencia final de la promiscuidad, según el orden del ser, es la disolución del yo.* El yo está constituido por sus relaciones; el trauma de un padre que transgrede esos límites podría haber sido curado por un marido comprensivo en una relación monógama permanente, pero ese no fue el destino de Bettie. El dinero fácil de las sesiones fotográficas debe haber hecho que las relaciones fáciles parecieran igualmente intrascendentes, pero en un cierto punto la realidad psíquica "alcanzó" a Bettie, y cuando esto sucedió las pasiones que el yo despertaba a voluntad comenzaron a afirmar su hegemonía sobre un yo que ya no estaba en condiciones de controlarlas.

El 1 de agosto de 1951, el honorable E. E. Cox de Georgia se levantó en la Cámara de Representantes de los Estados Unidos y anunció que había "presentado una resolución para crear un comité especial que realizara una investigación y un estudio de las fundaciones educativas y filantrópicas y otras organizaciones análogas que están exentas del impuesto federal sobre la renta".[7] Entrando en detalles, Cox citó el caso del "poeta negro Langston Hughes", antiguo protegido de Carl Van Vechten y uno de los productos del "Renacimiento de Harlem", quien había sido alimentado por el prurito lascivo de los blancos por la vida sexual de los negros. Hughes, informó Cox a sus colegas, fue el "autor del poema '*Adiós Cristo*', que insta a Jesús a "salir del aquí y ahora" y a "dejar paso a Marx, al comunista Lenin, al campesino Stalin, al trabajador yo mismo"". Cox anunció que Hughes había sido escuchado "la última vez que se supo de él como 'poeta residente' en la Universidad de Chicago que los Rockefeller apoyaban". Además, Hughes fue "beneficiario de una beca *Guggenheim* en 1935, y de becas del fondo *Rosenwald* en1931 y 1941" y Cox quería saber por qué las fundaciones con nombres asociados a las principales familias capitalistas del país estaban dando subvenciones a comunistas como Langston Hughes. Cox denunció en particular a la Fundación Rockefeller, "cuyos fondos se han utilizado para financiar a individuos y organizaciones cuyo negocio ha sido introducir el comunismo en las escuelas privadas y públicas del país, para desprestigiar a los Estados Unidos y elevar a Rusia". Como resultado, la Fundación Rockefeller "debe asumir su parte de responsa-

bilidad por el envío de profesores y estudiantes al comunismo en China durante los años que precedieron a la exitosa revolución roja en ese país".[8]

El Sr. Cox pasaría el poco tiempo que le quedada en esta tierra apuntando al objetivo equivocado. Cuando el poema de Langston Hughes alcanzó la fama que no merecía, él ya no era comunista. De hecho, nunca fue más que un oportunista. Sea que buscara el patrocinio de los ricos e influyentes, ya fuere su primera mecenas, la señora Van de Vere Quick, quien solía estar en comunión con su alma africana por telepatía, o los comunistas que dirigían a los literatos negros en la década de 1930, Hughes decía a todos y cada uno lo que querían oír. La preocupación por el comunismo también obscurecería la visión de los inquisidores del Congreso como Cox, sobre lo que realmente ocurría con las fundaciones, que ciertamente estaban involucradas en la subversión, pero no del tipo que él imaginaba. De hecho, el problema principal de las investigaciones de Cox y las posteriores de Reece fue precisamente la falta de imaginación. Simplemente no podían concebir una conspiración que no fuera dirigida por comunistas. Decir que las familias más ricas del país estaban comprometidas en la subversión sexual en interés de la hegemonía étnica era una idea más allá de la comprensión de Cox, quien pronto fallecería. Esta situación mejoró un tanto con el sucesor de Cox, Carroll Reece* de Tennessee, pero la *Comisión Reece* adolecía del mismo conjunto de anteojeras ideológicas. Si la subversión estaba teniendo lugar, los comunistas tenían que estar detrás de ella. Ni la Comisión Cox ni la Comisión Reece tenía el vocabulario adecuado para describir el tipo de subversión que las fundaciones estaban financiando, y como resultado, sus esfuerzos quedaron teñidos de un matiz insuperable de inverosimilitud. Este rasgo fue aprovechado por los medios de comunicación, que lo exageraron, influenciados por la red de exalumnos de la OSS que ya ocupaban los cargos en ellos a fin de poner en práctica la tecnología de la guerra psicológica que habían aprendido de cara a sus ingenuos conciudadanos.

Al carecer del vocabulario de la tecnología del control sexual para llamar a las cosas por su nombre, ni la Comisión Reece ni la Comisión Cox pudo formular un argumento convincente sobre la subversión que realmente estaba teniendo lugar. La Comisión Reece, en un momento dado, se refirió a las pruebas presentadas por su predecesor, el Comité Cox, que mostraba "que había habido un complot específico dirigido por Moscú para penetrar las fundaciones estadounidenses y utilizar sus fondos para propaganda e influencia comunista en nuestra sociedad". Y con-

* 1889-1961: político del Partido Republicano, representante de Tennessee en el Congreso.

tinuó afirmando que también había pruebas de que "este complot había tenido éxito en cierta medida".[9] En todo caso, el énfasis en el comunismo dejó a las fundaciones fuera de juego, dando la impresión de que habían sido subvertidas por la influencia extranjera, cuando simplemente estaban aplicando una agenda propia para una clase de personas, una etnia sigilosa, que permanecía oculta a los investigadores. En un momento dado, el Comité Reece llegó a afirmar que los fideicomisarios de la Fundación Rockefeller "no eran plenamente conscientes de lo que acontecía".[10] La Fundación Rockefeller no tenía, en otras palabras, ni idea de cómo se gastaba su dinero. "Como los fideicomisarios de tantas grandes fundaciones", el Comité Reece conjeturó en un momento dado, "ellos dejan la mayoría de las decisiones a sus empleados, los ejecutivos de la fundación".[11] Si este argumento valía para otras familias ricas, ciertamente no se podía aplicar a los Rockefeller, cuyo heredero, John D. Rockefeller III, había dedicado su vida a la causa del control eugenésico de la población y durante los cuarenta años siguientes administraría los fondos de la familia y su propio dinero a través del *Population Council* [Consejo de Población] con la rigurosidad de un gerente minucioso. El argumento puede haber tenido cierta verosimilitud en el caso del apoyo de Rockefeller al *Instituto para las Relaciones del Pacífico*, pero ciertamente no fue el caso con el dinero que le dieron a Kinsey. Kinsey no era comunista, y la Fundación Rockefeller lo apoyó con los ojos bien abiertos –conscientes de su participación en actividades criminales– porque la información de Kinsey les ayudaría en la guerra étnica contra sus enemigos. Esta es la misma razón por la que apoyaron a *Planned Parenthood*. Lejos de ser comunistas, los subversivos en las fundaciones representaban el extremo opuesto del espectro político. Ellos representaban a la clase dominante plutocrática que quería subvertir las instituciones democráticas de este país porque entendían que el poder político en una democracia es una función de la fuerza demográfica –un puro número– y, habiéndose abrazado al movimiento eugenésico y contraceptivo que engendró, entendieron que estaban del lado perdedor de esa ecuación.

Si los fideicomisarios de la Fundación Rockefeller no se habían enterado de lo que estaba ocurriendo en las reuniones de su propio consejo, esa situación llegó a su fin el 2 de octubre de 1951, cuando la fundación recibió una carta del honorable Sr. Cox pidiéndoles que abrieran sus archivos para una inspección gubernamental.[12] Todos los miembros del Consejo de Administración que habían advertido que el comercio de Kinsey en su nombre iba a meterlos en problemas ahora podían decir *"Te lo dije"*. La Fundación, a la que nada le gustaba más que trabajar entre bastidores,

estaba ahora parpadeando en el centro de atención de una audiencia del Congreso, y se sentía un tanto expuesta. Poco más de dos semanas después, el 18 de octubre, la Fundación respondió diciendo que "la Fundación Rockefeller nunca concedió ninguna subvención para el Sr. Hughes o a su trabajo".[13] El 31 de octubre, Dean Rusk escribió a Cox, pidiéndole tiempo, explicándole que los cuarenta años de historia de la Fundación Rockefeller comportaban el otorgamiento de subvenciones por más de 470 millones de dólares y que informar con cierto detalle sobre cómo se había repartido ese dinero exigiría un gran esfuerzo contable.

Cuando el consejo de dirección de la Fundación Rockefeller se reunió el 4 de abril 1951, todavía faltaban seis meses para la carta oficial de Cox, pero su contenido ya se podía anticipar, y la reacción contra Kinsey era vehemente. Prácticamente ninguno de los nuevos miembros de la junta había dado a Kinsey su historial, y fue esa gente, liderada por John Foster Dulles, la que dirigió el ataque. Finalmente, Alan Gregg prevaleció, más en virtud de su edad que otra cosa, y la financiación de Kinsey fue aprobada por un estrecho margen de 9 a 7, pero Kinsey debe haber sabido que con un margen así sus días estaban contados. En diciembre de 1951, poco después de que el Comité Cox se pusiera en contacto con la fundación, la ASA (Asociación de Estadísticos de los EE.UU.) emitió su veredicto negativo sobre las estadísticas de Kinsey, y Corner trató de salvar la situación alegando que las estadísticas no eran una parte tan importante de la investigación de Kinsey, cuando en realidad eran el núcleo de la misma. Si el *Informe Kinsey* no era una representación precisa de la vida sexual de los estadounidenses, entonces no tenía ningún valor. La ASA, en otras palabras, a pesar de muchas calificaciones inducidas por la Fundación, acababa de anunciar que el *Informe Kinsey* era tan defectuoso que carecía de todo valor.

Los directores de la Fundación Rockefeller, no obstante su consternación a causa de Kinsey, no iban a cambiar su estrategia a largo plazo de utilizar el sexo como una forma de control, simplemente porque las estadísticas de Kinsey no eran exactas. En lugar de repudiar el estudio, la Fundación Rockefeller viró el enfoque de sus actividades hacia la legislación, financiando nuevas organizaciones que presionaran para lograr cambios en el Código Penal en base a los hallazgos que la Fundación sabía falsos. A partir de 1950, la Fundación Rockefeller comenzó a otorgar fondos al *American Law Institute* [Instituto de Derecho de los EE.UU.] para ayudar a promover su versión de un nuevo código penal. Manfred S. Guttmacher, hermano de Alan Guttmacher, obstetra que se convertiría en presidente de *Planned Parenthood*, y, por lo tanto, en posición de conocer lo que ocu-

rría desde dentro, dio algunos indicios de que el deseo de los Rockefeller de reestructurar las leyes del país, en particular las relativas a los delitos sexuales, había sido parte de su estrategia de largo plazo. "Fue en 1950", escribió Guttmacher en su libro de 1968, *The Role of Psychiatry and the Law* [El rol de la psiquiatría y la ley] que

> el *American Law Institute* comenzó la monumental tarea de escribir un modelo de código penal. Me dicen que un cuarto de siglo antes el Instituto se había dirigido a la Fundación Rockefeller en busca de los fondos necesarios para llevar a cabo este proyecto, pero en aquel momento, el Dr. Alan Gregg, un hombre de gran sabiduría, aconsejó a la Fundación que esperara –pues las ciencias del comportamiento estaban en el umbral de su desarrollo– hasta el momento en que realmente podrían ser de gran ayuda. Al parecer, el Instituto llegó a la conclusión de que ya había llegado el momento.[14]

El paréntesis de veinticinco años también explicaría la impaciencia de Gregg con la incapacidad de Yerkes para persuadir a Watson de que presentara las herramientas conductistas que les permitieran modificar la ley. También explicaría su impaciencia con Yerkes por la financiación de la investigación en primates. Los Rockefeller, tal como Beardsley Ruml había dicho a Watson, estaban interesados en los resultados, y eso significaba estrategias que les permitieran predecir y controlar el comportamiento, tal como Watson había prometido. Con los informes de Kinsey, los Rockefeller tenían la herramienta de ingeniería social que necesitaban. Una vez que el público conociera el trabajo de Kinsey y quedara impresionado con su factibilidad científica, la Fundación Rockefeller podría simplemente descartar esa herramienta y pasar a la siguiente fase de ingeniería social, que implicaba cambiar la ley, especialmente la ley en lo que respecta a la sexualidad. Esto fue así porque, en palabras de Guttmacher, "el Modelo de Código Penal sostiene que los asuntos [sexuales] deben ser manejados por supervisores espirituales en lugar de la policía o los jueces.".[15] Los *científicos* debían ser los nuevos "supervisores espirituales", y los Rockefeller, dado que controlaban los hilos de la bolsa, iban a ser los supervisores de los supervisores.

En mayo de 1952 apareció un artículo titulado "*The Challenge of a Model Penal Code* [El desafío de un modelo de Código Penal] en la prestigiosa *Harvard Law Review*. Su autor, Herbert Wechsler, era un profesor de Columbia que había servido como asistente confidencial de Franklin Roosevelt y luego como ayudante de Francis Biddle y de los jueces estadounidenses del Tribunal de Crímenes de Guerra de Núremberg. Wechsler confirma el mismo cronograma de ingeniería social que Guttmacher menciona en su libro, explicando que "durante casi 20 años, la agenda del

American Law Institute de un modelo de código penal quedó como un "asunto pendiente", hasta que, en 1952, es decir, cuando "la Fundación Rockefeller... concedió los fondos que permitirán continuar la iniciativa".[16] Wechsler pasa a explicar lo que implicaba ese programa y la importancia crucial que tuvieron las historias sexuales de Kinsey para su realización. Así como presuntamente Kinsey había demostrado que la ciencia era superior a la moral como guía para la vida, ahora sus hallazgos iban a mostrar que la ciencia era superior a la ley como árbitro último de la conducta humana. Esto era así porque

> la ley... emplea premisas psicológicas poco sólidas, como la "libertad de la voluntad" o la creencia de que el castigo disuade; que se elabora en términos de una psicología superficial y anticuada, que utiliza conceptos como "deliberación", "pasión", "voluntad", "locura", "intención"; y que incluso, cuando toma la prueba de expertos psiquiátricos como en la cuestión de la responsabilidad, plantea cuestiones que un científico no puede considerar significativas o relevantes ni responder en sus términos científicos; y, por último, que, aunque la ley pretende el control de determinadas conductas, rechaza o no utiliza plenamente la ayuda que la ciencia moderna puede ofrecer.[17]

Para el momento en que el Congreso se enteró de lo que los Rockefeller habían hecho al financiar a Kinsey, aquellos ya estaban preparados para abandonarlo, y financiaban otro instrumento basado en una investigación que ellos sabían adulterada, y a un hombre que estaban listos para dejar en soledad cuando resultara incontrolable. El 1 de julio 1952, Dean Rusk sucedió a Chester Barnard como presidente de la Fundación Rockefeller. Al parecer, Rusk tenía serias reservas sobre las técnicas de muestreo de Kinsey. Tampoco había participado del entusiasmo inicial suscitado por Kinsey, ni había dado a Kinsey su historia sexual. Por lo tanto, Rusk era libre para llegar a la conclusión de que Kinsey era prescindible, especialmente a la luz de la desfavorable publicidad que había generado a la Fundación.

El 20 de enero de 1953, la Fundación Rockefeller, bajo la tutela de Rusk emitió un instructivo con "Procedimientos oficiales para evitar subvenciones a individuos subversivos" que decía: "La política de la Fundación Rockefeller es no hacer ninguna subvención, regalo, préstamo, contribución o gasto, ya sea directa o indirectamente a ninguna organización que figure en la lista de organizaciones subversivas y afines preparada por el Procurador General de los EE.UU.".[18] Por cierto, la declaración carecía de sentido, y si con ella se pretendía evitar la investigación del Congreso, fracasó. Durante el verano de 1953, la Cámara de Representantes aprobó una resolución por la que se creaba una comisión especial para investigar

las fundaciones sin fines de lucro y exentas del pago de impuestos, con B. Carroll Reece, republicano de Tennessee, como presidente.[19]

"Los vencedores siempre escriben la historia", y los relatos posteriores de la batalla Reece-Rockefeller demuestran esta regla al impugnarse los motivos de la Comisión como una forma de sostener, en primer lugar, que realmente no había nada que investigar. Wayne Hays, un demócrata miembro de la comisión y figura que jugó un papel crucial para subvertir la capacidad de la Comisión para llegar a la verdad y comunicarla a la ciudadanía, afirmó que todo el asunto estaba motivado por la ambición política. "Hablé con el Sr. Reece", declaró más tarde, "cuando se estaba formando la Comisión [Reece] y me dijo que creía que las fundaciones habían conspirado para evitar que el senador Taft fuera nominado para presidente, y le impidieron ser secretario de Estado".[20] En un artículo que evidentemente impresionó a la junta de la Fundación Rockefeller,[21] Helen Hill Miller describió las Comisiones Cox y Reece como el retorno de los seguidores del movimiento "*America First*", quienes querían llevar al país de vuelta al aislacionismo. Miller nunca menciona a Kinsey ni sus crímenes cometidos en nombre de la ciencia. En cambio, afirma que Reece estaba molesto por lo que percibía como "propaganda para el globalismo, incluido el comunismo internacional," y que actuaba como portavoz de "los que querían deshacerse de las Naciones Unidas, de los que querían deshacerse de Eisenhower y de los que querían deshacerse de Robert Hutchins, canciller de la Universidad de Chicago". A pesar de un apoyo como ese de prácticamente todo el cuarto poder, todos en la Fundación Rockefeller estaban "bastante perturbados".[22]

El 20 de agosto de 1953 apareció el libro de Kinsey sobre la sexualidad femenina, y con su publicación, el sexólogo alcanzó el punto más alto de su fama. El 24 de agosto de 1953 se publicó un retrato halagador de Kinsey, que omitía los claros signos, visibles en las fotografías de Kinsey en esa época, de que estaba sufriendo las consecuencias de su comportamiento escandalosamente decadente, el cual apareció en la tapa de la revista *Time* junto con un artículo que describía al científico entregado a su labor y al hombre de familia. Sin embargo, la reacción al volumen dedicado a la mujer, no fue tan favorable como el dedicado al varón. Sin duda, ello se explica en parte, a que la animosidad homosexual de Kinsey contra las mujeres se reflejaba en el libro. Las mujeres, en opinión de Kinsey, eran esencialmente "moralistas infrasexuadas que servían como agentes voluntarias del control social".[23] Bill Dellenback, el fotógrafo de Kinsey, consideró que el volumen de la sexualidad femenina era típico de "la aproximación viciosa a las mujeres" que integraba la"naturaleza"

de los homosexuales.[24] La actitud de Kinsey hacia el abuso de menores también empezaba a ser preocupante. "Si los niños no estuvieran condicionados culturalmente", escribió Kinsey, "es dudoso que se perturben por acercamientos sexuales del tipo que generalmente se ve involucrado en estas historias".[25] El gran científico concluyó que los hombres y las mujeres estaban "mal avenidos".[26] O eso es lo que le parecía a alguien con sus inclinaciones homosexuales. En efecto, si Kinsey se hubiera salido con la suya, nunca habría habido un volumen sobre la sexualidad femenina. Habría preferido seguir el volumen masculino con un libro sobre la homosexualidad, un tema mucho más cercano a su corazón. A las dos semanas de la publicación del volumen sobre la mujer, Kinsey había cerrado un acuerdo con la organización homosexual *Mattachine Society* para obtener historias de sus miembros.

Pero para entonces el mundo de Kinsey se estaba desmoronando. A los pocos meses de su apoteosis en la portada de la revista *Time*, la Comisión Reece, en marzo de 1954, dejó claro que tenía la intención de citarlo a declarar. También dejó en claro que se planeaba investigar a los patrocinadores financieros de Kinsey, y eso significaba a los Rockefeller, en un área donde, según los memorandos de los propios miembros de la junta, estos eran conscientes de que habían estado involucrados en actividades criminales. El 10 de mayo de 1954, la Comisión Reece comenzó sus audiencias ante el Congreso. Con un mensaje que era casi incomprensible para el público en general –a saber, que los Rockefeller eran comunistas– la comisión también estaba plagada de una serie de eventos en competencia que distrajeron la atención de sus deliberaciones. Esta lista incluía las audiencias de McCarthy, que se estaban celebrando al mismo tiempo, el caso *Brown vs el Consejo Escolar* de Topeka, el fallo de la Corte Suprema sobre la prohibición de la segregación racial, y la caída de Dien Bien Phu en la Indochina francesa. Si se añade a ello una prensa universalmente hostil a lo que tenían que decir, se tienen entonces los ingredientes de un "apagón mediático" sobre cualquier cosa de importancia, y eso significaba cualquier cosa que tuviera que ver con la subversión sexual y el control sexual de la conducta. A pesar de las limitaciones ideológicas que la cruzada anticomunista significó en sus deliberaciones, Reece fue más sutil que Cox en su comprensión de la *subversión*, que, según la comisión consideró,

> no se refiere a la revolución pura y dura, sino a la promoción de tendencias que conducen, en sus inevitables consecuencias, a la destrucción de los principios, mediante la perversión o la alienación. La subversión, en la sociedad moderna no es una explosión repentina y cataclísmica, sino un debilitamiento gradual, un socavamiento gradual y persistente de los fundamentos

> en los que se apoyan las creencias... En el uso moderno del término "subversión", no es exagerado afirmar que en el campo de las ciencias sociales muchos de los principales proyectos patrocinados por fundaciones han sido subversivos.[27]

Carroll Reece se vio perjudicado por su incapacidad para explicar quiénes eran "ellos" o lo que "ellos" creían, y por lo tanto tuvo que confiar en el comunismo para llenar los baches, aun al extremo de sugerir seriamente que comunistas de la Unión Soviética se habían infiltrado en el grupo Rockefeller sin que ellos lo supieran. Dicho esto, Reece dio con los villanos adecuados en este drama, aun cuando no pudiera exponer muy bien sus planes, y aunque no pudiera convencer al Congreso o al público de que se hiciera algo al respecto. También comprendió que la enorme riqueza que habían generado era un problema. Reece comparaba a las fundaciones con los *Caballeros Templarios* y hablaba favorablemente de la supresión de esa organización por parte del Papa. También citaba el veredicto del juez Brandeis sobre el crecimiento de su poder económico concentrado, y la afirmación de Brandeis de que las fundaciones eran un "Estado dentro de un Estado, tan poderosas que las fuerzas sociales e industriales ordinarias existentes son insuficientes para hacerles frente". Al disponer de la riqueza de un Estado y al mismo tiempo operar fuera del ámbito de la gobernanza pública, las fundaciones podían actuar como "capital de riesgo" para ideas subversivas que, de otro modo, estarían sujetas a los poderes policiales del Estado. El capital de riesgo también da importancia al cambio social. Como ejemplo principal, Reece citó el apoyo de Rockefeller a Kinsey:

> Las Fundaciones Rockefeller apoyaron a la comisión del *National Research Council* [Consejo Nacional de Investigación] para su investigación de los problemas del sexo, con un total de 1.755.000 dólares desde 1931 hasta 1954. De esta suma, las actividades realizadas por el Dr. Kinsey recibieron unos 414.000 dólares entre 1941 y 1949, según informó la Fundación Rockefeller a la Comisión Reece. Esta cantidad es microscópica comparada con el total de 6.000.000.000 de dólares anuales gastados en actividades filantrópicas en los Estados Unidos. Pero el impacto de aquella suma comparativamente pequeña en un tema específico fue bastante desproporcionado respecto del tamaño relativo de las dos cifras. Uno puede aprobar o desaprobar los esfuerzos del Dr. Kinsey, y juzgar de diversas maneras su impacto en nuestras costumbres sexuales. Pero el incidente de Kinsey muestra que donaciones comparativamente pequeñas pueden tener grandes repercusiones en el ámbito de las ideas.[28]

Si se sumara el gran dinero a las florecientes ciencias del control que surgieron durante el siglo XX, la posibilidad de "inmensos poderes de control

del pensamiento" surgió como una amenaza para las instituciones democráticas de este país. Nuevamente la Comisión Reece señaló a Kinsey como el arquetipo del ingeniero social que opera con dinero exento del pago de impuestos más allá de los poderes de policía del Estado como agente de cambio social, subvirtiendo la moral como instrumento de control:

> Así, si el Dr. Kinsey concluye que las jóvenes serían más felices a largo plazo si sus matrimonios fueran precedidos por una considerable e incluso inusual experiencia sexual, entonces, dicen estos "ingenieros sociales", los conceptos morales y legales que la prohíben deben ser abandonados... Por lo tanto, el control político debe dejarse en manos de la "elite", los "ingenieros sociales". Lo que el pueblo quiere no es necesariamente bueno para ellos; no son competentes para decidir. Los *Führers* deben decidirlo por ellos, para que podamos tener una sociedad inteligente y fundada científicamente.[29]

Al sostener que la Fundación Rockefeller "se interesó en apoyar sistemáticamente los estudios de fisiología y comportamiento sexual" en 1931,[30] Reece advirtió a sus conciudadanos contra una concentración de poder, riqueza e influencia mucho mayor que la que movió a la lucha contra los monopolios en la primera década del mismo siglo. Pero, quizás, al estar vinculada a la sexualidad, la iniciativa de gente como Kinsey fue considerada trivial o inofensiva, especialmente en comparación con un enemigo como el comunismo, que parecía mucho más fácil de ubicar. El sexo tiene ese efecto adormecedor, que es precisamente la razón por la que Occidente, desde la época de hombres como Eurípides, ha juzgado necesario erigir un cerco de regulación a su alrededor. Ahora, debilitada por la corrupción de la moral y las costumbres, que fue la consecuencia inevitable de la guerra, la nación parecía excitada ante la perspectiva de una mayor libertad sexual o bien preocupada por lo que parecían cuestiones más importantes.

El 19 de mayo, Albert Hoyt Hobbs de la Universidad de Pennsylvania testificó ante la Comisión Reece. Jones desestima a Hobbs como "un sociólogo de derecha"[31] cuyo testimonio estaba hecho a partes iguales de invectivas y paranoia. La acusación es más indicativa de la parcialidad de Jones que del testimonio de Hobbs, quien tenía algunas cosas incisivas que decir sobre *el uso de la ciencia como un modo de desestabilizar la moral*, algo que Hobbs identificó como la clara intención del trabajo de Kinsey:

> A pesar de las patentes limitaciones del estudio y su sesgo persistente, sus conclusiones sobre el comportamiento sexual fueron creídas ampliamente. Fueron presentadas a los estudiantes en sus clases universitarias; los médicos las citaban en conferencias; los psiquiatras las aplaudieron; un programa de radio indicó que las conclusiones del *Informe* servían de base para la revisión

> de los códigos morales relacionados con la sexualidad, y un editorial en un periódico estudiantil universitario amonestó a la administración de la universidad a que previera salidas sexuales para los estudiantes de acuerdo con las "realidades científicas" que quedan establecidas en el libro.[32]

Hobbs también se centró en el abuso de menores, un hecho que había sido completamente ignorado por los medios de comunicación cuando apareció el volumen dedicado al varón en 1948:

> En el segundo volumen se subraya, por ejemplo, que nos oponemos a los adultos que abusan de los niños, sobre todo porque nos hemos condicionado contra esos adultos que abusan de los niños, y que los niños que son molestados se sienten emocionalmente perturbados, sobre todo por las actitudes anticuadas de sus padres sobre tales prácticas, y los padres (es la implicación) son los que hacen el verdadero daño al hacer un escándalo si un niño es molestado. Porque el abusador, y aquí cito a Kinsey, "puede haber contribuido favorablemente a su posterior desarrollo sociosexual". Es decir, un abusador de niños puede, según Kinsey, no sólo no dañarlos, sino que puede haber contribuido favorablemente a su posterior desarrollo sociosexual.[33]

Hobbs le diría más tarde a Judith Reisman que si las acusaciones posteriores sobre la actividad criminal se hubieran sacado a la luz durante las audiencias, el curso de la historia habría cambiado. El hecho de que la verdad no saliera a la luz se debió en gran medida a los esfuerzos de Wayne Hays, de Ohio. Hays estaba especialmente indignado por las acusaciones contra el Instituto Kinsey. Hays pidió ver el archivo de la Comisión sobre Kinsey, tras lo cual el material "desapareció" para nunca ver la luz del día. En 1954, antes de que se aprobara la financiación de la Comisión, Hays declaró categóricamente al investigador jefe Dodd que "se opondría a cualquier otra asignación presupuestaria a nuestra Comisión a menos que se desestimara la investigación de Kinsey. La oposición de Hays fue tan vehemente "que amenazó con luchar contra la asignación en el pleno de la Cámara". Hays cerró efectivamente la investigación Kinsey y la prensa, en lugar de criticarlo por esa obstrucción del derecho del público a saber de qué se traba el asunto, lo alabó como un "caballero de brillante armadura".[36]

Hays tenía el poder de "impedir una audiencia ordenada", y lo utilizó en toda su extensión, saboteando efectivamente las audiencias de la Comisión Reece. No hay ningún indicio de que Hays le hubiera dado a Kinsey su historia sexual, pero el tiempo demostraría que tenía varios esqueletos sexuales propios en su armario cuando Elizabeth Ray, una amante a quien Hays había incluido en la nómina salarial del Estado, hizo público el asunto junto con ciertas partes de su propia anatomía en un artículo que apareció en *Playboy* años después.[37]

En diciembre de 1954, la Comisión Reece emitió su informe final, y, como era de esperar, los periódicos del país se pusieron del lado de Wayne Hays en la disputa. *The New York Times* denunció el informe por sus "creencias aislacionistas y reaccionarias", sin explicar el conflicto de intereses que había en el fondo de su propia cobertura. Si se supo que Kinsey estaba involucrado en un comportamiento criminal cuando Arthur Hays Sulzberger* estaba en el directorio de la Fundación Rockefeller que financiaba sus actividades, habría sido como mínimo una vergüenza y quizás, si se despertaba la indignación pública, algo más que eso. Años más tarde, Carroll Quigley, cronista del *establishment* anglófilo WASP y de sus aspiraciones escribió que

> Pronto quedó claro que gente de inmensa riqueza no estaría contenta si la investigación [Reece] iba demasiado lejos y que los periódicos "más respetados" en el país, estrechamente aliados con estos hombres de riqueza, no se entusiasmarían lo suficiente con cualquier revelación como para que su difusión valiera la pena, en términos de votos o contribuciones de campaña.[38]

El asiento de Sulzberger en la Fundación Rockefeller hizo que su interés en suprimir la verdad sobre Kinsey gravitara más que la falta de entusiasmo, pero el resultado fue el mismo. La información que implicaba la relación entre personas de inmensa riqueza y el investigador sexual fue suprimida, y la fundación que financiaba la investigación sexual como parte de su campaña encubierta de subversión y guerra étnica, pudo volver a respirar tranquila. Pero no antes de haber tomado alguna acción por su cuenta. El 24 de agosto de 1954, meses antes de que la Comisión Reece emitiera su informe y años antes de la aparición del libro de Wormser que documentó el caso contra las fundaciones, *The New York Times* informó que "los fondos para el Dr. Kinsey se retiraron a mediados del verano porque su Instituto de Investigación Sexual no solicitó una renovación de la ayuda".

Si fue así, esto debe haber sido una noticia para el Dr. Kinsey, quien estaba amargadamente molesto no sólo por la amenaza de la pérdida de la ayuda financiera, sino aún más por la pérdida de credibilidad que supondría la denegación del dinero de Rockefeller. Como resultado, el comportamiento sexual compulsivo de Kinsey, que nunca había sido particularmente estable, dio un giro hacia lo letal. Kinsey era un masturbador compulsivo, conducta que lo hacía impotente, excepto cuando era estimulado por una actividad progresivamente más violenta y autodestructiva. En ese momento sufría de orquitis, o inflamación y agrandamiento de los

* Estadounidense de origen judío, editor de *The New York Times* entre 1935 y 1961.

testículos, que resulta de una enfermedad venérea o de una masturbación excesiva, o de ambas. Impulsado a realizar prácticas sexuales cada vez más aterradoras en busca de orgasmos cada vez más esquivos, y gravemente deprimido por la idea de verse privado del apoyo de la Fundación, el comportamiento de Kinsey se volvió tan excéntrico que llegó a ser amenazante. En agosto de 1954, casi al mismo tiempo que *The New York Times* anunciara que Kinsey estaba siendo abandonado por la Fundación Rockefeller, Kinsey ató una cuerda alrededor de su escroto y después de lanzar el otro extremo de la cuerda sobre un tubo expuesto en la cámara de tortura sexual que había hecho construir conforme a sus propias y exactas especificaciones en la sala insonorizada en el sótano de Wylie Hall, y sosteniendo el extremo de la cuerda en la mano, saltó de la silla y se colgó del tubo con todo el peso de su cuerpo sostenido por sus ya muy distendidos genitales. Fue un acto de perversa desesperación, y probablemente lo llevó a la muerte menos de dos años después.[39]

Sin embargo, quizá la locura de Kinsey tuviera un método. Su automutilación coincidió con el clímax de las audiencias de la Comisión Reece. Cuando la Comisión estaba lista para citarlo en septiembre, Kinsey estaba en el hospital recuperándose de una enfermedad no revelada. Todavía se estaba recuperando en octubre y, por lo tanto, todavía no podía testificar. Dado que Kinsey también era adicto a los barbitúricos y a las anfetaminas, tenía motivos suficientes para estar en el hospital, pero el momento sigue siendo, con la ventaja de una mirada retrospectiva, sospechoso. La salud de Kinsey se recuperaría –una vez que pasó la amenaza de la citación del Congreso– y continuaría haciendo viajes al extranjero, donde sin saber el idioma se convertiría en un experto instantáneo en el comportamiento sexual en cualquier país que visitara. Kinsey también visitaría la Abadía de Thelema* con Kenneth Anger, el cineasta homosexual. Kinsey estaba obsesionado con la obtención de los diarios de Crowley** para el Instituto, dando alguna indicación de que estaba interesado en poner en uso el sello de la magia sexual de Crowley, quizás para reflotar la financiación del Instituto. La salud de Kinsey, sin embargo, nunca se recuperó, algo que es obvio en las fotos que se tomaron de él en aquel momento.

Si intentó conjurar sus hechizos, la magia de Crowley no funcionó con Kinsey. Rusk había abandonado a Kinsey para siempre. El 25 de abril

---

* Pequeña casita con un amplio jardín utilizada como centro espiritual por Aleister Crowley y Leah Hirsig en las afueras de Cefalú, Sicilia, entre 1920 y 1923.

** Edward Alexander Aleister, 1875-1947, apodado "*Frater Perdurabo*" y "*La Gran Bestia 666*", influyente ocultista, místico, alquimista, escritor, poeta, pintor, alpinista y mago ceremonial británico.

de 1955, el *American Law Institute* (ALI), financiado por la Fundación Rockefeller, publicó su primer proyecto de Código Penal sobre delincuentes sexuales (nº4), modelado en gran parte según las recomendaciones de Kinsey, quien contribuyó a modificar las leyes y las penas para los delincuentes sexuales en Estados Unidos. Jones sostiene que Kinsey "tuvo poco efecto en los códigos de delincuentes sexuales" y luego, como si se sorprendiera a sí mismo en una afirmación claramente contraria a la verdad, añade, "al menos no durante su vida".[40] Eso puede deberse a que el ALI emitió su modelo de código penal basado en las investigaciones de Kinsey poco más de un año antes de su muerte, cuando Kinsey ya había cumplido su propósito. El efecto póstumo de Kinsey en la "reforma" penal al estilo Rockefeller fue, sin embargo, enorme.

El 1 de junio de 1956, Kinsey sufrió un paro cardíaco. El 25 de agosto, murió, presumiblemente de otro ataque al corazón y neumonía, pero los detalles completos que rodean su muerte nunca se han hecho públicos, probablemente por lo que habrían revelado sobre sus prácticas sexuales. Como si trataran de pronunciar al mismo tiempo su propio *"nunc dimittis"** con Kinsey en la subversión del orden moral, Yerkes y Gregg murieron el mismo año. La fundación que había hecho posible su derrotero de subversión, sin embargo, continuó tal como las corporaciones a menudo suelen hacer, con vida propia y planes más vastos para el futuro.

* "Ahora, Señor, tu promesa está cumplida: ya puedes dejar que tu siervo muera en paz". Llamado *El cántico de Simeón*, en el Evangelio de Lucas.

Capítulo 8

Washington, D.C., 1957

Los fallos de la Corte, los escritores "beat" y el movimiento de los derechos civiles preparan la desestabilización moral de los EE.UU.

Con el tiempo, todos esos fotógrafos en todos esos lofts baratos en el bajo Manhattan fotografiando a mujeres como Bettie Page, inevitablemente atraerían la atención sobre sí mismos a través de los esfuerzos empresariales de individuos como Irving Klaw y, más importante aún, un tal Sr. Roth, quien fue condenado por un jurado de sus pares en el Tribunal del Distrito Sur de Nueva York por cuatro cargos de una acusación de veintiséis que le imputaba enviar circulares obscenas y un libro obsceno en violación de la ley federal de obscenidad. Cuando el caso llegó finalmente a la Corte Suprema, el juez Brennan, escribiendo por la mayoría, declaró que "la cuestión dispositiva es si la obscenidad es una manifestación dentro del ámbito de la expresión y de la prensa protegidas".[1] Luego, respondiendo a su propia pregunta, Brennan escribió que la Corte sostiene "que la obscenidad no está dentro del ámbito de la expresión o la prensa constitucionalmente protegidas".[2] Sin embargo, no contento con dejar las cosas claras, la Corte pasó a opinar que "el sexo y la obscenidad no son sinónimos",[3] ofreciendo como explicación la observación de que "material obsceno es aquel que trata del sexo de manera tal que despierta el interés lascivo".[4] Para determinar lo que es lascivo y lo que no lo es, la Corte propuso la siguiente prueba: "Si para la persona media, aplicando

los estándares de la comunidad contemporánea, el tema dominante del material en su conjunto despierta un interés lascivo".[5] En consonancia con el espíritu de la época en materia sexual, la Corte Suprema había tomado una decisión clara y aplicable y la había sustituido por algo turbio y peligroso. Al reclamar la capacidad de distinguir entre el sexo y la obscenidad, el tribunal también se colocó en el compromiso de ver pornografía de forma habitual. Según Leo Pfeffer, *Roth vs. Estados Unidos* significaba "que la Corte, en cada caso en el que aceptara una apelación tendría que leer el libro o la revista en cuestión [o] asistir a la proyección de la película".[6] Durante quince años, los funcionarios de los tribunales se reunían en los despachos de los Presidentes de los Tribunales y veían películas porno, gritando "lo reconozco cuando lo veo", la famosa frase del juez Potter Stewart, ante los pasajes más escandalosos.

Peor aún que el pensamiento confuso de la mayoría, fueron las opiniones *laissez-faire* en materia sexual de los jueces Hugo Black y William O. Douglas, quienes, en su opinión minoritaria en el caso *Roth,* afirmaron que la obscenidad estaba protegida por la Primera Enmienda. Para respaldar sus argumentos, Douglas citó "dos destacadas autoridades sobre la obscenidad", Lockhart y McClure, quienes opinaron en su libro *Literature. the Law of Obsenity, and the Constitution* [Literatura, la Ley de la Obscenidad y la Constitución], que "el peligro de influir en un cambio de las normas morales vigentes de la comunidad, o de escandalizar u ofender a los lectores o de estimular pensamientos o deseos sexuales alejados de una conducta objetiva, nunca puede justificar las pérdidas para la sociedad que resultan de la interferencia a la libertad literaria".[7] Douglas continuó diciendo que "la prueba que suprime un tratado barato hoy, puede suprimir una joya literaria mañana".[8] Lo que Douglas no mencionó en su opinión disidente es que el Sr. Lockhart basó sus conclusiones en los informes Kinsey. "Los estudios Kinsey", escribió el Sr. Lockhart en el libro citado por el juez Douglas, pero en un pasaje no citado en el fallo *Roth*. "muestran el grado menor en que la literatura sirve como un potente estímulo sexual. Y los estudios que demuestran que el conocimiento del sexo raramente resulta de la lectura indican [*sic*] la relativa poca importancia de la literatura en la gestación de pensamientos sexuales en comparación con otros hechos de la sociedad".[9]

La fama de Lockhart aumentó cuando en 1970 se convirtió en director de la famosa *Comisión Presidencial sobre Pornografía*, que concluyó que la pornografía no influye en la conducta, concepto que provocó una violenta réplica de la minoría a cargo de Morton Hill, S. J., cuando apareció. La Comisión del Presidente llegó a aquella conclusión, al menos en parte, como

resultado de una visita que sus miembros hicieron al Instituto Kinsey en Bloomington, Indiana, donde fueron sometidos, como muchos antes que ellos, a "el tratamiento".

La "prueba" judicial esencialmente inviable del caso *Roth* para juzgar sobre la obscenidad abrió las puertas a otros quince años de decisiones de obscenidad desarraigadas, así como a toda una avalancha de películas porno que buscaban evadir las condenas por obscenidad incluyendo en ellas partes que tenían un presunto valor social "redentor" a fin de que el material "en su conjunto" no fuera considerado obsceno. *I am Curious (Yellow)* [Soy curioso (amarillo)], por ejemplo, una película sueca que incluía desnudos completos y sexo simulado, se le dio un valor social redentor al hacer repetidas referencias a la vida de Martin Luther King, aunque no se sabe qué tenían que ver con el protagonista sueco de la película.

En 1957, el año en que se dictó el fallo *Roth*, el movimiento de los derechos civiles se había convertido en la quintaesencia liberal del "valor social redentor". Por lo tanto, no sorprende que los suecos emprendedores quisieran incluir ese factor en una de sus películas pornográficas para evitar denuncias judiciales. En 1957, el movimiento por los derechos civiles, utilizando al negro como el paradigma de la liberación sexual que había heredado del "Renacimiento de Harlem" de los años '20, estaba en camino de convertirse en el vehículo principal para la desestabilización de la moral en el país. Las Iglesias blancas del Sur, en particular, fueron presentadas como vacías de credibilidad moral debido a su implicación en la segregación, y esta fue la cuña que se utilizó para eliminar cualquier forma de comportamiento que desagradara a los ingenieros sociales financiados por las grandes fundaciones. Huelga decir, por cierto, que las prohibiciones morales cristianas relativas al sexo les provocaban rechazo. Si el movimiento de los derechos civiles fue el extremo más filoso de la cuña que sirvió para revocar e invalidar la moral vigente, la revolución sexual fue el extremo más grueso y pesado de la misma cuña. Lo que entró como una preocupación por el negro salió como un repudio de la moral sexual.

Así como las fundaciones no necesitaban a los comunistas para que les ayudasen a promover su actividad subversiva, esta iniciativa en la ingeniería social no fue un golpe diseñado contra las Iglesias protestantes; fue realizado por las iglesias mismas contra sus propias tradiciones y creencias. Como Paul Spike dijo de su padre, el ministro Robert W. Spike, hombre del Consejo Mundial de Iglesias, la asociación protestante más preeminente, responsable de promover la armonía racial, "[M]i padre me animó a ser un rebelde... Él ve los derechos civiles como parte de una vasta revolución social, tecnológica, sexual y moral".[10] Spike, el joven, incluso teoriza que su

padre "probablemente deseaba, en ciertos aspectos, haber sido él mismo" como él.[11] ¿Y cómo era eso? Spike, el joven, nos cuenta que "mis favoritos son los escritores *beat*" y que "tengo una estantería especial con mi colección de sus obras". Kerouac, Ginsberg, Corso".[12] La cultura blanca que Paul Spike recibió de su padre era el *protestantismo secularizado*. Su desaparición fue diseñada no tanto por extraños como por los propios ministros protestantes, quienes habían dejado de creer en lo que profesaban las Iglesias que ellos representaban. Este grupo de ministros incluía a gente como Spike y Paul Tillich, cuya esposa informó sobre sus correrías a *Small's Paradise* en Harlem, donde el distinguido teólogo protestante y su esposa veían espectáculos sexuales multirraciales. Para ellos, la "negritud" no significaba tanto el derrocamiento de la moral cristiana, aunque ciertamente significaba eso, cuanto la certificación moral de ese desplazamiento en nombre de la justicia social para el negro. Pero, tal como las memorias de Paul Spike dejan claro, la creación del negro por parte de la modernidad, como paradigma de la liberación sexual preparó el camino para la aceptación del movimiento de los derechos civiles en la vanguardia. "Mi padre", escribe Paul Spike, "conoció a Ginsberg y a Corso y a algunos de los primeros '*beats*'".[13] El mayor de los Spike los conoció cuando fue ministro de la Iglesia *Judson Memorial* desde fines de los años 1940 hasta 1955. El ministerio de Spike hacia los bohemios de Greenwich Village parece haber sido una calle de doble sentido. En lugar de convertir a los bohemios a Cristo, el ministro se volvió *nativo* y comenzó a abrazar la teología bohemia él mismo. En *Judson*, dice su hijo, Robert W. Spike se transformó "de un bautista conservador en un pionero moderno en el desierto de la sociedad estadounidense de posguerra... Se convirtió en un rebelde, en camino de convertirse en un revolucionario. Fue uno de los ministros más radicalizados en la Iglesia estadounidense".[14] "Él es", dice Paul de su padre, "tan típico de los años sesenta como cualquier otro hombre". El joven Spike recuerda *la Marcha de los Derechos Civiles a Washington* en 1963 como "uno de los grandes acontecimientos de mi vida". Recuerda que su padre dijo que "sentía por primera vez en mi ministerio que la Iglesia estaba donde debía estar, en la calle. Hubo un sentimiento escatológico todo el día".[15] "Espero que sepas que tienes un gran padre", dijo Floyd McKissick, entonces jefe de CORE, al joven Spike. "Tu padre es un gran hombre. Si no fuera por él, casi ninguno de estos blancos habría marchado hoy".[16]

Pero exactamente, los Spike ¿a qué negro querían apoyar con su marcha? Su imagen del negro fue transmitida, como sostiene Paul Spike, a través de la lente del Greenwich Village de fines de los años 1940. Robert obtuvo sus ideas de la multitud *beat* de primera mano; Paul obtuvo las suyas a través de los escritos de Ginsberg, Kerouac, et al. O incluso de ter-

cera mano a través de las letras de Bob Dylan. ("Todo lo que escucho esta primavera es Dylan", dice Spike a principios de 1965). ¿Y Dylan? "Fueron Ginsberg y Kerouac quienes me inspiraron al comienzo", aclara. Cuando Kerouac supo quién era Bob Dylan,* ya estaba demasiado enfermo para interesarse en él y lo descartó simplemente con un "*¡otro puto cantante folk!*".[18] (Thomas Merton, para explorar un poco más el estilo-Bob Dylan, tuvo una mejor impresión del cantante folk de Hibbing , Minnesota. Tanto es así que cuando Jacques Maritain, el famoso tomista francés, fue a *Getsemaní* a visitar al famoso monje, Merton le concedió el dudoso honor de hacerle escuchar el álbum *Highway 61 Revisited* de Dylan, para desconcierto, si no incomodidad, de Maritain. Mott dice que el intento de Merton de presentar a Dylan como el François Villon** de los EE.UU. no tuvo un gran éxito.[19]

El retrato del negro que hace Kerouac en su novela *On the Road* [En el camino] influyó tanto en los revolucionarios culturales de la década de 1960 como la representación de Harriet Beecher Stowe en los abolicionistas un siglo antes. Esto es aún más notable teniendo en cuenta el hecho de que no hay personajes negros de ninguna talla significativa en la novela de Kerouac. La novela trata simplemente de las aventuras de Sal y Dean (Jack Kerouac y Neal Cassady, respectivamente), y los negros, que aparecen únicamente en función de sus necesidades, son depositarios de los valores que Sal y Dean intentan invertir en ellos. En un momento dado Dean admite que no tiene la menor idea de lo que pasa por la mente de cierto negro que ve, pero esa ignorancia hace que la necesidad de proyectar sea aún más urgente. Después de casi atropellar a un negro anciano en un carro tirado por una mula en uno de sus viajes transcontinentales a alta velocidad, Neal opina filosóficamente que "daría mi último brazo por saberlo; por subir ahí y averiguar qué es lo que este pobre está pensando de los nabos y el jamón de este año".[20]

En otras palabras, Cassady no sabe lo que el negro tiene en mente, o, para expresarlo mejor, lo que el viejo negro está pensando realmente palidece en comparación con lo que se le puede hacer representar. Cassady fue una figura de transición crucial en la revolución cultural posterior a la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos. Su personaje fue la aproximación más cercana de Kerouac al hombre blanco que aplicaba

---

* 1941: registrado Robert A. Zimmerman, músico, compositor, cantante y poeta estadounidense, influyente en la música popular del siglo XX y de comienzos del siglo XXI.

** 1431-1463: el poeta más famoso de la tardía Edad Media; involucrado en actividades delictivas, se enfrentó en varias ocasiones a las autoridades policiales.

los valores "negros". Tras convertirse en el principal prototipo de *beatnik* con la publicación de *En el camino* en 1957, Cassady se convirtió en uno de los personajes *hippies* pionero al unirse a Ken Kesey en un nuevo viaje a través de Estados Unidos, esta vez en un autobús pintado psicodélicamente, del que salía periódicamente haciendo malabarismo con martillos y repartiendo LSD. Tom Wolfe recordó al último Cassady en su libro *The Electric Kool Aid Acid Test.**

En otro pasaje de *En el camino*, Sal y Dean "acabaron con un tipo de color llamado Walter". Los tres borrachos irrumpen en la habitación de Walter en medio de la noche para encontrar a su esposa en la cama. A diferencia de las esposas de Cassady o de la madre de Kerouac, la mujer de Walter no pone objeciones a su comportamiento. "Su esposa", escribe Kerouac, "era... unos quince años mayor que Walter y la mujer más dulce del mundo. Luego tuvimos que enchufar la extensión sobre su cama, y ella sonreía y sonreía. Nunca le preguntó a Walter dónde había estado, qué hora era, nada... La mujer de Walter sonreía y sonreía mientras repetíamos la locura una y otra vez. Ella nunca dijo una palabra".[22]

Como en el caso del anciano de la carreta tirada por una mula, el atractivo de la esposa negra de Walter reside precisamente en el hecho de que no dice nada para rebatir ni el comportamiento de Dean ni los deseos que él desea proyectar en ella. Una vez que ellos están en la calle, Dean ha convertido a la mujer en el epítome del tipo de mujer que busca, es decir, alguien que no se opondrá a su irresponsabilidad adolescente. "Ahora ves, hombre", le confiesa Dean a Sal, "hay una verdadera mujer para ti. Nunca una palabra dura, nunca una queja... su viejo puede venir a cualquier hora de la noche con cualquiera y tener charlas en la cocina y beberse la cerveza y marcharse a cualquier hora. Este es un hombre y ese es su castillo, señaló a la vivienda".[23]

Kerouac, como Merton, ve el gueto como algo saturado de patología sexual, drogas y alcoholismo, pero a diferencia de Merton, a Kerouac le atrae precisamente por esas razones. El negro proporciona a los católicos alejados de la fe como Kerouac y Cassady una justificación para su propia irresponsabilidad sexual. Que la fantasía de la mujer negra perennemente dispuesta al sexo deba permanecer insatisfecha e irrealizada parece una conclusión inevitable. Sin embargo, se puso a prueba en la novela de Kerouac *Los Subterráneos*, que relata la historia de su aventura con la mestiza afro-india norteamericana Mardou Fox.

---

* "La prueba de ácido de Kool-Aid eléctrico", ficción de 1968. Típica del estilo literario del Nuevo Periodismo, representa las raíces y el crecimiento del movimiento *hippie*.

"Por Dios", dice Kerouac cuando ve a Fox recostada sobre el guardabarros de un coche frente al bar San Remo en Greenwich Village, "tengo que meterme con esta mujercita" y luego añade significativamente, "quizá también porque era negra". Sin embargo, hubiera sido mejor que Kerouac mirara a las mujeres negras desde lejos. Tal como lo hizo con la chica negra que en el crepúsculo de Denver lo confundió pensando que era Joe. Después de su conquista sexual de Mardou Fox, escribe Kerouac: "Me despierto... y veo a mi lado a la negra con sus labios separados durmiendo y pequeños trozos del relleno de la almohada blanca en su pelo negro, siento casi repugnancia, me doy cuenta de lo bestia que soy por sentir algo cerca de ella... entonces me dan ganas de irme enseguida para 'volver a mi trabajo'".[24]

De modo que el sexo interracial resulta ser menos que la experiencia cósmica que Kerouac anticipaba. El sexo interracial resulta ser bastante parecido al de las parejas interraciales, es decir, lícito o ilícito, según el estado marital de los participantes. En el extremo de la experiencia cósmica que promete ser el sexo con una negra, Kerouac encuentra los mismos viejos problemas del amor, del compromiso y la responsabilidad familiar que le habían causado tantos problemas cuando se acostaba con mujeres blancas. Kerouac tuvo que aprender por las malas que la raza no cambia la dinámica moral de las relaciones sexuales. Las categorías raciales de blanco y negro no sustituyen las categorías morales más significativas de lo lícito e ilícito. Esta última variedad de actividad sexual ilícita provocaba sentimientos de culpa y repulsión, y la raza y el romance del gueto con su jarana y su "negritud" hicieron poco por paliar aquellos sentimientos de la mañana siguiente.

Leo Percepied, el personaje de Kerouac en *The Subterraneans,** descubre que después de haber consumado la relación –"el machito adolescente ha hecho su conquista"–, tiene esta compulsión de correr a casa de su madre. Kerouac se encuentra en la dolorosa situación de sentirse atraído por una situación causada por la patología familiar que sólo puede replicar en su relación con Mardou. La compulsión de Kerouac por marcharse, su incapacidad para perseverar en la relación hasta el punto de algún compromiso permanente, sólo pone de manifiesto la patología familiar que Kerouac encontraba tan atractiva en primer lugar. Sólo ahora está expuesto a ella desde el punto de vista de Mardou. *El gueto como lugar de la irresponsabilidad sexual* es lo que tanto Kerouac como Cassady encontraron atractivo en primer lugar. Pero esta irresponsabilidad sexual se ve

* *Los subterráneos*, novela de 1958 en la que el autor deja una suerte de autobiografía literaria y crónica de la contracultura de la generación *beat*.

diferente cuando se la considera desde el punto de vista de la mujer y del niño que son abandonados, y como Mardou encaja en esos dos roles, no sorprende que vea las cosas de manera diferente. "¿Por qué tienes que salir tan rápido, como si estuvieras casi histérico o preocupado", se pregunta ella? Es difícil responder si alguna vez encontrará la respuesta, pues todo se tensa en la psiquis distorsiva de Percepied. Sin embargo, ella se molesta lo suficiente como para decir, en un momento dado, después de que Percepied le dice que se va: "Estoy celosa de que tengas un hogar y una madre que te plancha la ropa y todo eso y yo no".[25]

Eso que ella dijo le pareció verdaderamente anticuado. A Kerouac le interesa el negro exclusivamente por la patología sexual que encuentra en el gueto. A Mardou Fox, en cambio, le interesa tener una madre que le planche la ropa. Le interesa la domesticidad del hogar. El consumó la relación sólo para descubrir que la negra que personifica esta liberación está interesada en el hogar que él abandonó o, más importante, que se negó a replicar. En su lugar, él eligió vivir con su madre en los suburbios y tener un romance con la chica negra de la Villa, que está celosa porque no puede tener el hogar que el *beatnik* se negó a proporcionarle.

Kerouac escribió *Los Subterráneos* en tres noches en un rollo de teletipo. Cada vez que la musa flaqueaba, Kerouac trataba de aumentarla con un suministro constante de anfetaminas. Como resultado, la obra tiene la cualidad maníaca de un drogadicto fanático de la velocidad que va a confesarse con mucho humo del fluir de la conciencia, pero poco fuego del arte o la acuidad. Así, pues, cuando la energía de sus nervios empieza a agotarse al final del libro, lo mejor que se le ocurre hacer a Percepied al evaluar la relación y el significado de la raza de su amante es decirle

> como parte de la raza negra, de alguna manera eres la primera, la mujer esencial, y, por lo tanto, lo más, la más originalmente afectuosa y maternal". –"El Edén está en África", había añadido alguna vez– pero ahora en mi odio dolido girando en el sentido contrario y por eso caminando por la calle Price con ella, cada vez que veo una mexicana o una negra, me digo a mí mismo, "prostitutas", son todas iguales, siempre tratando de engañarte y de robarte –recordando todas las relaciones del pasado con ellas–. Mardou, sintiendo la irradiación de estas ondas de hostilidad mía, permanecía en silencio.[26]

El Edén puede estar en África, pero está claro que esta aventura particular con esta negra especial va a ser otro "Paraíso Perdido". Percepied se pone desagradable en las acusaciones que hace, y no es difícil ver surgir un tipo de racismo que es simplemente el asco proyectado de alguien que no pudo aferrarse a la ley moral, y que luego fue incapaz de colocar la culpa donde correspondía. Es interesante especular si este rebote del mestizaje

contribuyó a la cultura del racismo en el Sur (Faulkner parece pensar que sí), pero eso sería tema para otro libro. En cuanto a Kerouac, el Edén negro descendió a un largo viaje de borrachera culposa, que giraba en torno al "peso de mi necesidad de volver a casa, mis miedos neuróticos, las resacas, los horrores". Al final, *Los Subterráneos* no se trata de otra cosa que lo que Kerouac encuentra más reprobable de la bohemia, es decir, "la clase habladora que intenta justificarse a sí misma, supongo que de un materialismo realmente vil y casi lascivo". Eso o una descripción especialmente gráfica de los efectos del alcoholismo en la interacción social. En uno de los muchos momentos lúcidos que surgen de la prosa generalmente pomposa y enloquecida por las drogas, Kerouac admite con pesar que "ahora tiraste por la borda el amor de una mujercita porque querías otro trago".[27]

No sorprendió que su relación amorosa interracial fracasara porque en 1953 Kerouac ya tenía una serie de relaciones rotas a sus espaldas. En noviembre de 1950, Kerouac conoció a una atractiva mujer llamada Joan Haverty y se casó impulsivamente con ella antes de que terminara el mes. Joan trabajaba en unos grandes almacenes y leía novelas para utilizarlas como guiones de cine mientras Jack escribía. Él acababa de recibir un adelanto de 1.000 dólares por su novela *The Town and the Country* [La ciudad y el campo] y aspiraba a una vida en la que todo lo que tendría que hacer era escribir. Pero las cosas no acabaron como él esperaba. En mayo de 1951, Robert Giroux rechazó el manuscrito que se convertiría en *On the Road*, y ese mismo mes Joan le dijo que estaba embarazada. La conmoción de perder su *status* de escritor y el apoyo financiero que recibía de su esposa, agravado por el hecho de que ahora iba a tener que convertirse en el sostén de la familia y que incluso tendría que conseguir un trabajo normal para mantener a la familia era demasiado para Kerouac. En una acción que resultaría típica de su vida, Kerouac se mudó. Dennis McNally nos dice que "la idea de una esclavitud salarial de ocho horas para mantener a un niño asustaba demasiado a Jack en su estado de vulnerabilidad".[28] En lugar de enfrentarse a la posibilidad de conseguir un trabajo, Kerouac impugnó la paternidad de su hijo. En palabras de McNally, "decidió que no era su hijo y negó la paternidad a sus amigos más cercanos".[29] Janet Michele Kerouac nació el 16 de febrero de 1952. Kerouac no aportó nada a su manutención hasta que tuvo diez años. De hecho, nunca la vio hasta que era una adolescente. En 1968, una chica *hippie* de dieciséis años llegó a Lowell y fue a la casa del único Kerouac de la guía telefónica, el primo de Jack, Herve, cuya esposa advirtió el inconfundible parecido familiar, y la llevó a visitar a Jack.

No hubo una gran escena de reconciliación. Ella estaba de camino a México y lo único que se le ocurrió preguntarle fue si había recibido

los 12 dólares semanales de manutención que le había estado enviando últimamente. Era demasiado tarde para que Kerouac pudiera asumir su paternidad en algún sentido significativo de la palabra. En poco más de un año, Kerouac moriría a causa de una vena fisurada en el esófago, a la edad de 47 años. Fue la clásica muerte de un alcohólico, y la visita de su hija, absorbida por el movimiento *hippie* que los escritos de Kerouac habían ayudaron a engendrar, fue el acto culminante en la huida de la responsabilidad sexual que caracterizó su vida.

La *oikofobia*, el miedo al hogar, se ha convertido en la característica definitoria del escritor moderno. Prácticamente todos los escritores del "Renacimiento de Harlem" (con la excepción de Arna Bontemps) tenían lo que podría ser caracterizado "un morboso miedo a la paternidad", si por esta se entiende también la responsabilidad de criar al niño después de haberlo engendrado. Este *rechazo a la familia* se convirtió en el acto definitorio del escritor moderno. Fue la matriz a partir de la cual crecieron prácticamente todos los aspectos de la ideología moderna. A fines de los años 1940, Kerouac tenía un gran número de modelos literarios, tanto blancos como negros, para elegir como Carl Van Vechten, Max Eastman, Claude McKay y Nancy Cunard. En todos los casos, el acto definitorio que lanzó sus carreras como subversivos literarios de las normas morales fue el abandono, seguido del divorcio y de la negativa a hacerse cargo de los hijos. En cada caso, la cuestión de la responsabilidad sexual se vio mezclada con cuestiones de raza. La raza se convirtió en el medio para encubrir la racionalización de lo que era básicamente negligencia sexual.

Lo mismo ocurrió con Kerouac. El sueño de una existencia de "fellahin"* lejos de las ambiciones de los blancos y muy cerca de "la oscura rodilla de alguna joven misteriosa y sensual", simplemente no funcionó cuando se le dio la oportunidad con la verdadera negra Mardou Fox. Dado el nexo de un apetito desenfrenado en el que se había convertido la vida de Kerouac, su visión de la buena vida, "una ensoñación pornográfica alucinógena en el cielo", sólo podía cumplirse en un prostíbulo, tal como ocurrió en el clímax dramático de *En el camino*. Al final de su vida, el único consuelo de Kerouac fue que se había vuelto brutalmente honesto sobre todo el fenómeno *beatnik*: "No teníamos un montón de densos pensamientos abstractos. Sólo éramos un puñado de tipos que intentaban echarse un polvo".[30]

En *On The Road*, Neal/Dean le dice a Jack que "conocemos el tiempo –cómo hacer que pase lento, y caminar y divertirnos como los negros, ¿de

* Campesino o trabajador rural en Medio Oriente.

qué otro modo, si no?"[31] Divertirse como el negro implicaba el intento del católico blanco no practicante de reproducir la patología del gueto, con sexo ilícito, drogas, alcohol y jazz de fondo. Los blancos podrían haber hecho esto por sí mismos sin mezclarse con otras razas; sin embargo, el trasfondo racial añadía un cierto elemento metafísico que era esencial para anestesiar sus conciencias perturbadas. En un momento dado, Jack/Sal le dice a Neal/Dean, a quien describe como "jesuita" y "exmonaguillo", que "no se puede ir por el país teniendo bebés aquí y allá. Esas pobres criaturitas crecerán indefensas".[32] Sin embargo, olvidaron pronto este tipo de consideraciones ya que Sal y Dean se trasladaron de un gueto a otro (donde la ilegitimidad parecía haber perdido su estigma) camino a México, donde el consumo de drogas también había perdido su mala fama. En *Lonesome Traveler* [Viajero solitario] (el título revela el estado espiritual de Kerouac), Kerouac habla de "este sentimiento de *fellahin* sobre la vida, esa alegría intemporal de la gente que no está involucrada en grandes cuestiones de la cultura y la civilización -se puede encontrar en casi cualquier lugar, en Marruecos, en toda América Latina, en Dakar, en la tierra de los kurdos".[33]

En *On the Road*, Sal describe "el viaje conduciendo por el mundo y los lugares donde finalmente aprenderíamos entre los indios fellahin de la vida la tensión esencial, básica, primitiva y gimiente de la humanidad, que se extiende en un cinturón alrededor del vientre ecuatorial del mundo". Una vez que Sal y Dean llegan a México, toda la metafísica de la humanidad se resuelve en unas pocas preguntas fáciles: "*Oye, chico, ¿tienes ma-ree-wa-na?*"[35] para principiantes, y "*¿qué tan lejos el prostíbulo?*" como continuación. Una vez dentro, Sal describe "el intento de soltarse para llegar a una chica de color de dieciséis años que estaba sentada inspeccionando sombríamente su ombligo a través de una abertura en su vestido corto y sucio al otro lado del pasillo".[36] Pero la chica de color resultó ser inaccesible, por lo que tuvo que contentarse con una de las mujeres mexicanas, que no era tan valiosa simbólicamente. Eso y escuchar la música de fondo de la revolución sexual, "el ritmo del mambo es el ritmo de la conga del Congo, el río del África y del mundo; es realmente el ritmo del mundo".[37] El prostíbulo es el *terminus ad quem* [punto de llegada] de la novela. Simboliza las aspiraciones de los protagonistas; es, de hecho, el final del camino: "Este extraño paraíso árabe que por fin habíamos encontrado al final del duro, duro camino". Ofrece sexo sin culpa porque está impregnado de la ideología de la solidaridad con los pueblos oprimidos del mundo. Es sexo desconectado de la conciencia social, de la cultura, de las "cuestiones de la civilización". Si se le da suficiente droga, sexo y música a todo volumen, el paliativo de la conciencia casi funciona, pero de

repente, un sonido se filtra desde el mundo real. "En algún lugar", nos dice Sal, "oí el llanto de un bebé en una súbita calma, recordando que, después de todo, estaba en México y no en una ensoñación pornográfica alucinada en el cielo".[38] El sonido del llanto de un bebé recuerda a Sal que, después de todo, el sexo tiene consecuencias, y obliga a nuestros héroes a volver a la carretera. La única forma de reprimir esta verdad es subirse al coche, aumentar el volumen de la radio y armarse otro porro del tamaño de un cigarro empapado en opio.

Si esto es el cielo, entonces se parece mucho a *Nigger Heaven* [El cielo de los negros] que Carl Van Vechten describió veinte años antes. El prostíbulo al final del camino en la novela de Kerouac es una vuelta al *Cielo de los Negros*. Sin embargo, ahora los blancos no son los espectadores *voyeristas* en el cabaret de la decadencia negra. Ahora los blancos se han convertido en personajes de la propia novela, tratando de convertirse en "negros" imitando la decadencia sexual que ven. El objetivo es el mismo, huir de los valores "blancos"; el medio es también el mismo, la decadencia inspirada en el *jazz* y la utilización de las relaciones raciales como paliativo de la conciencia sexualmente perturbada. "Todo México", nos dice Sal en un ejemplo de proyección psicológica igual a cualquier cosa producida por Carl Van Vechten, "era un vasto campamento bohemio".[39] El viaje de Sal al prostíbulo del tercer mundo se ha convertido desde entonces en un fenómeno cultural común: las agencias de viaje alemanas envían ahora aviones repletos de alemanes calenturientos a Tailandia en busca de emociones más baratas que las que se pueden obtener en la *Reeperbahn**en Hamburgo. Se trata de una forma especialmente burda de explotación del tercer mundo, pero como se trata de la liberación sexual, rara vez se la presenta como tal. Kerouac proporcionó una de las principales razones para este tipo de "turismo sexual". Pero más allá de eso, su popularidad estuvo ligada al hecho de que retrataba las aspiraciones de la generación de la posguerra. *En el camino* proporciona un atisbo de aquello en lo que Estados Unidos se convertiría en el cuarto de siglo siguiente. Las aspiraciones de la bohemia se transformaron en un fenómeno de masas después de la guerra. Una revolución cultural cambiaría todas las instituciones de los Estados Unidos. Los valores "blancos", que eran principalmente una inculturación del cristianismo protestante con referencia específica a la familia y el trabajo, fueron reemplazados por "la diversión negra", o el intento del hombre blanco de replicar las costumbres patológicas del gueto. El hogar familiar fue sustituido por el automóvil, las

* Calle en el barrio de Sankt Pauli en Hamburgo, uno de los centros de la vida nocturna de la ciudad y su barrio rojo . En alemán lo llaman *die sündige Meile*: "La milla del pecado".

drogas, la liberación sexual, la música ensordecedora y la noción de raza como la causa sagrada por la que los blancos agobiados por la culpa podían alcanzar la autenticidad.

Viking Press aceptó la publicación de *On the Road* a mediados de diciembre de 1956. Para mediados de enero, los medios de comunicación empezaron a reaccionar. Hubo una entrevista en el *Village Voice*, seguida de un artículo en febrero de 1957 en *Mademoiselle* que contenía poco texto y sobre todo fotos de los *beats*, de aspecto intrigante fuera de la librería *City Lights* de San Francisco. A Jack le molestó la foto porque la cruz que llevaba fuera de la camisa había sido borrada con un aerógrafo. Si el *beat* debía llegar a la mente de las impresionables adolescentes, lo haría sólo después de haber sido desinfectado de toda connotación religiosa. En el otoño de 1957, *En el camino* estaba en la lista de los más vendidos, compartiendo espacio con *By Love Possessed*, de James Gould Cozzens, y con *Peyton Place*, de Grace Metallious, y la idea del "*beatnik*" (el término fue acuñado por el columnista de San Francisco Herb Caen, quien consideraba a los *beats* y al *sputnik* igualmente vanguardistas) estaba en camino de convertirse en un fenómeno nacional. Para los que nunca leerían la novela de Kerouac, había fenómenos culturales de masas que transmitirían un mensaje basado en la lectura que los medios de comunicación hacían de lo que él intentaba decir. Los libros de Dobie Gillis de Max Schulman fueron adaptados a la televisión con el añadido específico del "*beatnik*" Maynard G. Krebs, cuya característica principal, además de una barba candado rala y un buzo sin mangas, era su aversión al trabajo. La película *On the Road* nunca se llegó a rodar, aunque Mort Sahl expresó su interés. Kerouac habría preferido a Marlon Brando en el papel principal, pero lo que consiguió en su lugar fue una serie de televisión aséptica, *Route 66*, que parecía más un anuncio prolongado del Chevrolet Corvette que de la búsqueda de los pasatiempos del gueto negro. La serie proponía la pasión por vagar en automóvil purgada de la compulsión sexual que la convertía en un imperativo psíquico. *The Village Voice* elogió *On the Road* como "un punto de encuentro del esquivo espíritu de rebelión de estos tiempos".[40]

Quizás nadie expresó mejor la metafísica de esta transformación que Norman Mailer.* En su ensayo *The White Negro* [El negro blanco], también publicado en 1957, Mailer despejó gran parte del alboroto publicitario y del ofuscamiento generado por la versión del *beat* dada por la cultura popular al afirmar que "la fuente de lo progresista es el negro". Y para que el lector no piense que Mailer se refiere a cualquier negro, aclara que son

* 1923-2007: escritor y periodista estadounidense de origen judío. Se casó seis veces.

las costumbres sexuales del gueto lo que él y su generación de *hípsters* [modernos inconformistas] encuentran especialmente atractivo.

A mediados de los años cincuenta, con la muerte de Stalin y el repudio de su legado por parte de Khrushchev, así como la lenta acumulación de la evidencia de la naturaleza masiva de sus crímenes, el comunismo casi había perdido el control sobre los intelectuales de Occidente. Sin embargo, la matriz que lo hizo florecer, *la rebelión contra Dios y el orden moral,* que alcanzaría su mayor desarrollo con la primera generación moderna cuando estalló la Primera Guerra Mundial, seguía ahí y, de hecho, crecía como nunca antes. El prurito de la revolución sexual allanó el camino para la aceptación del bolchevismo entre los radicales de los Estados Unidos en 1917, y esa excitación, en todo caso, se estaba volviendo imperiosa. El anhelo de la liberación sexual, que había sido la prerrogativa de unos pocos en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial se convirtió en la obsesión de muchos en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Y con el fracaso del bolchevismo para inspirar a la izquierda, la izquierda miró al negro como el paradigma del hombre recién liberado, una liberación que era más sexual que económica. El negro del gueto se volvió influyente a través de su música, pero el señuelo principal fue *la ruptura de la vida familiar* que caracterizaba la vida en el gueto. Según Norman Mailer

> la presencia de lo moderno como filosofía operativa en los submundos de la vida estadounidense se debe probablemente al jazz, y a su entrada incisiva en la cultura, su influencia sutil pero tan penetrante en la incredulidad de una generación de vanguardia... en las ideas socialmente monolíticas de la pareja única, la familia sólida y la vida amorosa respetable.[42]

Al igual que Van Vechten y los decadentes premodernos que crearon el Renacimiento de Harlem en los años '20, los blancos que crearon el fenómeno de masas *beatnik* de los años '50 también se sintieron atraídos por la raza negra, principalmente por su patología familiar y la promesa de liberación sexual y la diversión de los negros en el gueto. El *beat* se convirtió en una rebelión contra la civilización "blanca", es decir, contra el código moral cristiano, y más específicamente la prohibición cristiana de la actividad sexual fuera de los límites del matrimonio. Cuando llegaron los años '50, la crisis económica de los años '30 se había resuelto, y la atracción sexual de una sociedad que abolió la ley moral emanaba con más fuerza del gueto que de la Unión Soviética. Según Mailer, quien expresaba las aspiraciones de su clase,

> el negro (admitidas todas las excepciones) rara vez podía permitirse las sofisticadas inhibiciones de la civilización, por lo que mantuvo para su supervivencia el arte de lo primitivo, vivía en el enorme presente, subsistía por sus

> diversiones del sábado a la noche, renunciando a los placeres de la mente por los placeres más imperativos del cuerpo, y en su música dio voz al carácter y a la calidad de su existencia, a su rabia y a las infinitas variaciones de la alegría, la lujuria, la languidez, los quejidos, las sacudidas, los apretones, los gritos y la desesperación de su orgasmo. Porque el jazz es el orgasmo, es la música del orgasmo, bueno y malo, y así habló a través de una nación, tuvo la comunicación del arte... habló en no importa qué blanqueado estilo popular de los estados existenciales instantáneos a los que algunos blancos podían responder, era de hecho una comunicación por el arte porque decía: "Yo siento esto, y ahora tú también".[43]

Escribiendo en 1957, Mailer se dirige efectivamente al negro que aspira a llevar una vida moral en una familia intacta, fuera de la raza, presagiando de manera extraña cómo la NAACP [National American Association of Coloured People -Asociación Estadounidense de Gente de Color] intentaría hacer lo mismo treinta años después con Clarence Thomas. El *quid* de la cuestión es la culpabilidad. Según Mailer, "el negro se vio *obligado* [énfasis del autor] a explorar todos esos desiertos morales de la vida civilizada que el conformismo condena automáticamente como delictivos o malvados o inmaduros o mórbidos o autodestructivos o corruptos".[44] Dado que el negro se vio obligado a hacer lo que Mailer *et al.* querían hacer por su propia voluntad, entonces no era culpable. Fue víctima del racismo. Sin embargo, al convertirse en víctima de la injusticia social, el negro pone en duda la credibilidad moral del orden social del que es víctima. Como resultado del descrédito moral de la sociedad blanca que se gestó como resultado de la segregación, el imitador blanco de las costumbres sexuales del gueto negro puede sentirse libre de culpa. Sólo está reaccionando a una sociedad corrupta también. El negro blanco se mantiene al margen y aplaude mientras el negro se mueve "en esa otra dirección donde todas las situaciones son igualmente válidas". Mailer obviamente encuentra algún tipo de consuelo sustituto en el hecho de que "en lo peor de la perversión, la promiscuidad, el proxenetismo, la drogadicción, la violación, el corte de navajas, la rotura de botellas, lo que sea, el negro descubrió y elaboró una moralidad de lo más bajo".[45] El "*hipster*" era "una nueva raza de aventureros, urbanos que salían por la noche en busca de acción con un código de hombre negro que se ajustaba a sus hechos. El *hipster* había absorbido la sinapsis existencial del negro, y a efectos prácticos podía considerarse un negro blanco".[46]

El negro real no interesa a gente como Mailer. A Mailer sólo le interesa alguien que esté dispuesto a simbolizar lo que él quiere que se simbolice, es decir, la liberación sexual. En la medida en que el negro quiera llevar una vida moral, o criar una familia o creer en Dios o agradecer a las monjas que le enseñaron en la escuela, como hizo Clarence Thomas, o hacer

cualquiera de las cosas que Mailer rechaza como "convencionales", se lo *invisibiliza*[*] Esto se logra con la ayuda, por supuesto, de los negros que están dispuestos a colaborar en su papel de revolucionarios sexuales.

La historia de Eldridge Cleaver[**] es un caso interesante. Cleaver pasó de ser un violador convicto a un fenómeno literario de la noche a la mañana con el éxito de ventas de un libro, *Soul on Ice* [Alma encadenada]. A fines de los años '60, Cleaver era el Negro *du jour* tanto como Langston Hughes lo fue durante el "Renacimiento de Harlem" y Claude McKay durante el Cuarto Congreso de la Tercera Internacional Comunista, porque estuvo dispuesto a defender la revolución sexual y a elogiar a todas las personas indicadas. Tal como el aparcero pobre de *El hombre invisible*, Cleaver se encontró con que se lo idolatraba por sus pecados sexuales. Cleaver era un portavoz de su raza precisamente porque era un violador y porque estaba dispuesto a afirmar que "la violación era un acto insurreccional". Este fue el tipo de cosas sobre las que Norman Mailer había estado escribiendo. Cleaver fue promovido porque estuvo dispuesto a ser usado como carne de cañón en el asalto frontal a la moral sexual. "Me encantó", escribió Cleaver, diciendo a la izquierda progresista exactamente lo que quería oír, "que estaba desafiando y pisoteando la ley del hombre blanco, su sistema de valores, y que estaba prostituyendo a su mujer".[47] Después de leer a Mailer *et al.*, no debería sorprender que esa fuera precisamente la actitud que a ellos tanto agradaba. Llamar a la moral sexual "la ley del hombre blanco" tenía un efecto relativizador no-tan-sutil, que hacía que las transgresiones ulteriores pesaran menos en la conciencia.

En su introducción a *Soul on Ice*, Maxwell Geismar se refiere a Cleaver como "uno de los descubrimientos de los años '60", "un alma negra que ha sido 'colonizada'... por una sociedad blanca opresiva que proyecta su corta y estrecha visión de la vida como una verdad eterna". Sin embargo, el principal atractivo reside en el "misticismo sexual laurenciano" [relativo a D.H. Lawrence] de Cleaver y en el hecho de que "nunca pasa por alto el núcleo sexual de todo fenómeno social (o racial).[48] Cleaver, por su parte, está encantado de corresponder con sus propios cumplidos. Es efusivo en sus elogios a todas las personas adecuadas, es decir, a las que participan en la revolución cultural con el fin de abolir las costumbres sexuales cristianas. "He quedado gratamente impresionado por la juventud de los Estados Unidos, blanca y negra... He llegado a sentir lo que el amor por los jóvenes de los Estados Unidos debe ser", dijo Cleaver, quien tenía poco

* En lenguaje de hoy, se lo "cancela". Ver "cultura de la cancelación".

** 1935-1998: escritor y activista político estadounidense, vocero del partido *Panteras Negras*.

más de treinta años en ese momento, "y quiero ser parte del bien y de la grandeza que ellos quieren para todo el pueblo". Cleaver también ve "belleza" en las "manifestaciones en todo el país, en el movimiento FSM [*Free Speech Movement*, movimiento por la libertad de expresión], en las clases públicas en los espacios abiertos" y le "encantaría estar en Berkeley en este mismo momento, para revolcarme en ese barro, retozar en ese estilo estrafalario de la revolución..." como forma de aprender los entresijos del "cerebro optimista y aturdido de la Nueva Izquierda".[49]

Cleaver iba a conseguir su deseo tanto como descubriría que lo que deseaba no era lo que realmente quería. Como resultado de la publicación de *Soul on Ice*, fue nombrado ministro de Información del Partido de las Panteras Negras y como consecuencia de ello fue catapultado al centro de la política de izquierda justo cuando se desmoronaba el movimiento por los derechos civiles con su compromiso de no violencia. En *Soul on Ice*, Cleaver demostró que podía citar todos los pasajes correctos de todas las personas adecuadas. Cleaver citó "*El negro blanco* de Norman Mailer, que me pareció profético y penetrante en su comprensión de la psicología involucrada en la acelerada confrontación entre blancos y negros en los Estados Unidos". También citó "el notable pasaje de *On the Road,* en el que Jack caminaba por Denver 'En el crepúsculo violáceo... deseando ser un negro, sintiendo que lo mejor que el mundo blanco había ofrecido no era suficiente éxtasis para mí, no era suficiente vida, alegría, divertimentos, oscuridad, música, no suficiente noche". Cleaver consideraba a Kerouac uno de los líderes de la revolución cultural que trasladaría las costumbres del gueto a la clase media. El negro, identificado con la lucha por los derechos civiles, fue el símbolo que hizo aceptable aquella subversión de los valores: "La juventud no desencantada con el movimiento *beat* se vio atraída como por un imán a la revolución negra". La generación de los mayores, nos cuenta Cleaver, está alarmada al "ver que estos jóvenes blancos toman la iniciativa, utilizando las técnicas aprendidas en la lucha de los negros contra los problemas de la sociedad en general". Y las técnicas que aprendieron fueron el lenguaje de la revolución cultural que estaba llegando a su clímax en 1968: "El pelo largo, los nuevos bailes, su gusto por la música negra, su uso de la marihuana, su actitud mística hacia el sexo -fueron las herramientas de su rebelión".[50] Estos son precisamente los "esparcimientos" defendidos por Dean Moriarity en *On the Road.* El negro estuvo en su mejor momento simbólico cuando proporcionó tanto el vocabulario como la fuerza moral detrás del movimiento para derrocar al Dios cristiano y su código moral.

Sin embargo, tal como Cleaver iba a aprender, esta era la única razón por la que los liberales estaban interesados en el negro. Si determinados individuos se alejaban de 'la reserva' (o de la plantación), incurrirían en la ira de *los poderes* que los habían promovido en primer lugar. Era una lección que Cleaver tendría que aprender por las malas. Escribiendo a fines de los años 1970, Cleaver sostuvo que su influencia en las Panteras Negras "provenía de dos fuentes: mi *status* de celebridad como autor del "*best-seller*" *Soul on Ice* y mi origen en el gueto, que nunca se amilanó al ver o escuchar un arma".[51] Por supuesto, también hubo ayuda externa. Las Panteras se aliaron con el cada vez más violento SNCC* que, como antiguo grupo de los derechos civiles, tenía acceso al "generoso de dinero de muchos liberales", sin el cual "no podríamos haber operado tanto tiempo como lo hicimos". A partir de ahí, el centro de la balanza se desplazó rápidamente hacia el apoyo del Partido Comunista y del Partido Socialista de los Trabajadores, lo que condujo a una mayor desilusión. "Los marxistas en Estados Unidos", escribe Cleaver, estaban interesados en apoyar los programas del partido de las Panteras Negras, pero también querían algo a cambio, hasta el punto de que Cleaver "comenzó a percibir que los rojos eran oportunistas en su propio beneficio más que activistas comprometidos con la justicia social para los negros".[52] La falta de ayuda de los comunistas junto con los episodios cada vez más violentos que las Panteras Negras estaban organizando y la amenaza de una nueva condena en prisión, finalmente llevaron a Cleaver al exilio en Cuba y en Argelia. Sus experiencias con los gobiernos "revolucionarios" de estos países y la posterior implicación del partido de las Panteras Negras en actividades ilegales para recaudar dinero (en Argelia falsificaron pasaportes, habiendo sido instruidos sobre cómo hacerlo por la organización terrorista alemana *Rote Armee Faktion*, y comerciaban coches robados) simplemente aceleró la espiral descendente de su desilusión con la causa de la izquierda como solución para los problemas de los negros.

En *Soul on Fire*, Cleaver ofrece un análisis bastante detallado de cómo la "patología del gueto" terminó en la política de izquierda. Fue criado por un padre autoritario quien, a menudo, estaba ausente del hogar. Como consecuencia de ello y del hecho de que la familia se mudó a Los Ángeles cuando Cleaver era un adolescente, las costumbres del gueto comenzaron a suplantar la autoridad de padre. Cleaver se sintió atraído por las bandas

* *Student Non Violent Coordinating Committee* o Comité Coordinador Estudiantil No Violento principal canal del compromiso estudiantil en Estados Unidos con el movimiento por los derechos civiles en la década de 1960.

de los *chicanos* del este de Los Ángeles porque "estaban más libres de las restricciones familiares que los chicos negros, en un momento en el que yo empezaba a romper los controles de mi hogar". La manzana de la discordia familiar fue la exigencia paterna de que Eldridge estuviera en casa todas las noches. Si Cleaver llegaba tarde, su padre lo golpeaba, lo cual lo confirmó en su determinación de rebelarse. Una noche Cleaver se defendió con la suficiente eficacia como para intimidar a su padre. Sin embargo, la victoria resultó pírrica. La autoridad del padre, ya debilitada por la falta de oportunidades económicas, no fue capaz de resistir el ataque de su propio hijo. Cleaver resolvió matar a su padre con un cuchillo si éste amenazaba con volver a pegarle, pero las precauciones fueron innecesarias. En lugar, de reafirmar su autoridad, el padre de Cleaver simplemente abandonó a la familia. "Desapareció, se fue", es la forma en que Cleaver describió la reacción de su padre ante la rebelión adolescente del hijo. "Pasaron cinco años antes de que lo volviera a ver"

La *desaparición del padre* fue la luz verde para que el joven Cleaver se involucrase en la patología del gueto y la delincuencia que lo llevó a la cárcel. Cleaver atribuye "mi propia fascinación personal por Joseph Stalin" al hecho de que Stalin también tenía un padre autoritario. Sin embargo, la política de izquierdas llegó más tarde, después de que el declive de la vida familiar lo llevara al delito y a la cárcel. No es difícil ver cómo la patología familiar llevó a Cleaver a la cárcel y cómo sus propias experiencias no eran atípicas entre las familias negras de los años '40 y principios de los '50. El atribulado padre negro tenía un umbral de respeto por debajo del cual no podía bajar. La mayor parte de ese respeto le fue arrebatado por la sociedad en general. Cuando el resto le fue negado por una familia en rebeldía, él llegó a un punto en el que no pudo o no quiso aguantar más y simplemente se marchó. La fuente principal del desafío provino de los compinches de Cleaver en la posguerra, un grupo que cada vez estaba más involucrado en el tipo de comportamiento descripto en *On the Road*. Cleaver tenía doce años cuando Kerouac comenzó a viajar en *autostop* a Denver para reunirse con Neal Cassady. Los "pasatiempos" del gueto, la licencia sexual, las drogas, la criminalidad, la mística del automóvil, proporcionaron el desafío a la autoridad paterna y llenaron el vacío que se creó cuando el padre se fue. En el momento en que las bandas del gueto suplantaron la autoridad del padre, el desbarre hacia la delincuencia si no estaba predeterminada, era al menos predecible. Que esa criminalidad se convirtiera en activismo político es también comprensible, dada la revolución cultural en curso en aquel momento. Tal como en la época de la Revolución francesa, *la prisión* se convirtió en el símbolo de la ilegitimidad

del orden establecido. Al igual que el marqués de Sade fue liberado de la Bastilla para confirmar el nuevo orden, así, la izquierda usaría a un negro de ideas afines para gobernar el nuevo orden, o al menos la corta vida del partido de las Panteras Negras.

Pero de una manera curiosa, la familia resultó ser la perdición de la ideología en la vida de Cleaver. A lo largo de su período revolucionario en Cuba, Argelia y Francia, Cleaver siguió siendo leal a aquella institución contrarrevolucionaria; permaneció casado con la misma mujer todo el tiempo. A pesar de su postura en *Soul on Ice* acerca de las mujeres blancas –"Saltaré sobre diez perras negras sólo para llegar a una mujer blanca...Me encantan los calzones sucios de una mujer blanca–,[53] Cleaver se casó con Kathleen Neal, que era negra (aunque de piel clara), en 1967. Desde el punto de vista de la política de izquierdas, su raza era menos importante que el hecho de que Cleaver siguiera casado con ella. La obsesión de Cleaver por las mujeres blancas era, en primer lugar, una función del hecho de ser un hombre negro en la cárcel en un mundo en el que prácticamente todos los *posters* de la época retrataban a mujeres blancas. *Playboy* hacía casi exclusivamente mujeres blancas en sus páginas centrales. El uso de Eldrich de "la mujer blanca" como una diosa era simplemente una forma de atacar al Dios del hombre blanco, es decir, el Dios del cristianismo. "Aquel que adora a la Virgen María", escribió en *Soul on Ice*, "deseará la hermosa y tonta rubia. Y la que anhele ser acunado en los brazos de Jesús arderá por los ojos azules y los brazos blancos del chico norteamericano".[54] Así que atacar a la mujer blanca como al violador negro es simplemente una forma de atacar las prohibiciones morales del "dios de los blancos".

Mucho más relevante para su punto de vista revolucionario era el hecho de que Cleaver siguiera casado con la misma mujer durante todos esos años, y además, que ella le diera dos hijos. Cleaver considera el nacimiento de sus hijos el punto de inflexión en su desilusión con la ideología marxista. Supuso el fin de su ateísmo y el fin de su compromiso con la causa de la izquierda como pretendido único vehículo para la liberación de los negros.

> La grieta más poderosa en mi posición comunista fue el nacimiento de mis hijos. Para mí, cada uno fue una especie de evento cósmico y espiritual. Un milagro... primero, Maceo, y luego mi hija. No salí de la filosofía marxista de golpe. Pero esta hendidura apareció como una grieta en el muro –y la grieta que nunca se cerró fue la afirmación de la vida que se apoderó de mí al nacer mis hijos, que me decía: aquí hay un alma, aquí hay un eslabón en la cadena de la vida...–. Y cuando esa brecha apareció, otras cuestiones siguieron y aceleraron el desmoronamiento del imperio intelectual comunista.[55]

Este pasaje ofrece un interesante contrapunto al proceso de abandono de la fe de prácticamente todos los modernos prominentes, especialmente los que llegaron a apoyar la causa de los negros, en el sentido de que su alejamiento de la fe estuvo casi siempre asociado al abandono de un cónyuge. Carl Van Vechten, Max Eastman, Claude McKay, Nancy Cunard, Jack Kerouac, todos abandonaron a sus cónyuges y, a menudo a sus hijos, como el acto definitivo que los lanzó a sus carreras de modernos liberados sexualmente en general, y defensores de la negritud en particular. En los casos de McKay y de Eastman, el abandono de la esposa y del hijo fue seguido de una partida casi inmediata a la Unión Soviética y la inmersión en las luchas políticas de los primeros años de la revolución bolchevique.

Cleaver, al seguir casado, cometió el acto contrarrevolucionario arquetípico, un acto que iba a socavar todo su compromiso con la política de izquierdas. Al seguir las exigencias de la sexualidad humana a través del compromiso conyugal que la perfecciona hasta su fruición en los niños, Cleaver descubrió que el ateísmo marxista ya no tenía sentido. En ambos casos, la creencia seguía la conducta. El orden social normal no tenía sentido a la luz de la liberación sexual puesta en práctica, y la falta de arrepentimiento condujo inexorablemente al activismo social que intentó imponer ese comportamiento a la sociedad en general. Del mismo modo, el activismo revolucionario tenía poco sentido para Cleaver cuando se lo veía desde el punto de vista del padre de una familia estable. "El carácter" había llegado a sustituir a "la raza" como principal criterio de valor. Tras el nacimiento de sus hijos, Cleaver "aprendió que, sin dominio de sí, sin una perspectiva moral y un equilibrio espiritual que fluyera del amor cristiano, de la justicia y del cuidado, las promesas comunistas iban a convertirse en el mayor de todos los fraudes".[56] Convertirse en padre era un acto subversivo; subvertía toda la ideología de la izquierda, que se basaba hasta un punto insospechado en la puesta en acto de los principios de la liberación sexual en la propia vida. Sin el motor de la liberación sexual, el tren de la ideología izquierdista se detuvo. "Mi propia experiencia como padre", escribe Cleaver sobre su conversión, "fue una filosofía lo suficientemente básica como para instruirme en la existencia de un Ser Supremo, con o sin el respaldo de Karl Marx. Mis convicciones se unieron de tal manera que estaba dispuesto a reconocer que había un Dios que había diseñado y gobernado este universo, para disgusto de mis bebedores amigos revolucionarios franceses".[57]

La reacción de la izquierda fue rápida y previsible. Cleaver fue excomulgado de la raza negra. Cleaver relata una conversación con el homosexual blanco y revolucionario cultural Jean Genet, héroe de la obra de

Sartre, *Saint Genet* y autor del clásico del teatro del absurdo, *Los negros*. Cleaver cometió el error de decir "algunas cosas positivas sobre Francia", lo que "hizo que Genet se sintiera absolutamente presionado". "'No sólo eres un niño', dijo Genet, tratando de pensar en el peor insulto que pudiera imaginar, '¡eres blanco'".[58]

Los antiguos compañeros de viaje del Poder Negro de Cleaver eran de la misma opinión. El representante [diputado] negro Ron Dellums, a quien Michael Harrington describe como "el único miembro con carné de los Socialistas Democráticos de los Estados Unidos en 1986 en el Capitolio" y cuya participación en la lucha por los derechos civiles se remonta a las conexiones familiares con la "Brotherhood of Spleeping Car Porters" [Hermandad de los maleteros de los coche-cama del ferrocarril], "llegó a la conclusión de que no había lugar para mí en los Estados Unidos". Cuando Cleaver anunció que regresaba a los Estados Unidos para ser juzgado, "los miembros del Partido de las Panteras Negras celebraron una serie de conferencias de prensa denunciándome como informante del FBI y agente de la CIA, afirmando que yo había testificado en secreto ante una sesión del Comité Judicial del Senado. Para colmo, pidieron a los negros que no me ayudaran".

Hasta aquí la solidaridad racial. En los años en que Cleaver estuvo en el exilio, la revolución había triunfado en este país. Pero no era la revolución que Cleaver había previsto cuando se instaló en Argelia. La revolución no adoptó tanto las estructuras del comunismo como la matriz de la que el comunismo se nutría. En lugar de una repetición de la Revolución Bolchevique de 1917, Estados Unidos se encontró en medio de *una revolución cultural contra Dios y el orden moral cristiano* basada en la raza y el sexo. El negro era necesario como un frente para la liberación sexual. Tal como Eldridge Cleaver descubrió, aquellos negros que "confesaron el nombre de Jesucristo" fueron aconsejados que permanecieran en Francia.

Para su sorpresa, Cleaver descubrió que "mis viejos amigos eran elegidos para ocupar cargos políticos con buenos nombramientos. Varios fueron elegidos diputados; otro se convirtió en vicegobernador de California; algunos ya eran alcaldes de ciudades que antes estaban en llamas. Si de un mundo feliz se trataba, aquel parecía ya estar en vías de realización". Todo esto dio a Cleaver alguna esperanza de que las cosas podrían estar cambiando para mejor. Sin embargo, pronto se dio cuenta de que las cosas mejoraban sólo para los negros de cierta persuasión. Cuando Cleaver les pidió ayuda para volver a entrar en el país, le dijeron: "Los negros a cargo no quieren oír tu nombre, Eldridge. No hay lugar para ti, así que ¿por qué no fijas residencia [en Francia] y te conviertes en un negro francés y disfrutas de todos esos pasteles franceses?".[59]

Cleaver recuerda el consejo como "una condena -más tiempo en prisión". Sólo que esta vez los carceleros eran antiguos camaradas que habían triunfado en la revolución cultural cuando Cleaver estaba fuera del país, fracasando en el intento de llevar a cabo una revolución política. "¿Qué es esta revolución cultural de la que hablas?", le preguntó Mick Jagger a William Burroughs* en 1980. "¿Te das cuenta", le respondió Burroughs como quien habla "a un niño con retraso mental", "que hace treinta o cuarenta años una palabrota no podía aparecer en una página impresa? ¿Te preguntas qué es la revolución cultural? Joder, hombre, ¿qué crees que hemos estado haciendo todos estos años".[60] Cleaver se había perdido la revolución cultural, pero logró producir una revolución espiritual en su propia vida como resultado de su compromiso con la monogamia.

Fue en 1959 o 1960, mientras cumplía condena en San Quintín,** que Cleaver leyó *La Montaña de los Siete Círculos* de Thomas Merton. Cleaver era católico en aquel momento ("Elegí la Iglesia Católica porque todos los negros y mexicanos iban allí. Los blancos iban a la capilla protestante"), pero, sin embargo, se horrorizó ante la perspectiva de la vida monástica, que equiparaba a una sentencia de prisión autoimpuesta. Cleaver estaba "desconcertado por Merton", y "no podía creer su apasionada defensa del monacato".[61] "Permítanme decirlo sin rodeos", escribió Cleaver expresando el juicio de los muchachos en San Quintín, "pensamos que Merton era una especie de loco".

Sin embargo, a Cleaver le impresionó "la descripción que Merton hace del gueto negro de Nueva York, Harlem", concretamente el pasaje "¿Qué no ha sido devorado en tu oscuro horno, Harlem, por la marihuana, por la ginebra, por la locura, la histeria, la sífilis?", que citó en *Alma encadenada*. Si quedó impresionado, sin embargo, la impresión no fue lo suficientemente profunda como para evitar que Cleaver se convirtiera en un musulmán negro, "encadenado en el fondo del pozo por el diablo", o evitar su posterior caída en el marxismo. Nunca explica por qué pasó de ser católico a ser musulmán y revolucionario marxista, pero si hubiera continuado con los escritos de Thomas Merton, habría encontrado poco que lo mantuviera dentro del catolicismo. En *Conjectures of a guilty bystander* [Conjeturas de un espectador culpable], que apareció en la época en que Cleaver escribía *Alma encadenada*, Merton no propone otra cosa que las disculpas libe-

* 1914-1947: destacado novelista y crítico social estadounidense de la *generación beat*

** Prisión estatal fundada en 1852 en California, con un único corredor de la muerte para hombres hasta 1966 con una cámara de gas como medio de ejecución. Desde entonces, se ha ejecutado con una inyección letal.

rales más vulgares para el movimiento por los derechos civiles, como su contribución a las relaciones raciales. La crítica específicamente católica que, al menos, advertía una dimensión moral de los problemas de Harlem, tal y como se esbozaba en *Seven Storey Mountain*, había desaparecido casi por completo en los años 1960, y en su lugar teníamos poco más que un catolicismo enfermizo que no sabía hacer otra cosa que defender lo que el progresismo liberal hacía mucho mejor. Era típico, en muchos sentidos, de la inseguridad que se apoderó de la Iglesia Católica en el período inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II [1962-1965].

"Por mucho que critiquemos a Europa y a los Estados Unidos", dice Merton, "todavía están en plena vigencia, y en su minoría liberal se encuentra la esperanza del futuro".[62] Merton escribió esto casi al mismo tiempo que la "minoría liberal" estaba ocupada atacando el *Informe Moynihan* por el vínculo que establecía entre el gueto y la estabilidad familiar. Si Cleaver buscaba una razón para permanecer en la Iglesia Católica, está claro que no la iba a encontrar en un libro como *Conjeturas de un espectador culpable*, porque todo lo que Merton podía ofrecer allí eran nostalgias sentimentales que ignoraban las dimensiones morales de la vida en el gueto que él había bosquejado veinte años antes. "Hay cosas que el negro sabe", nos dice Merton en *Conjeturas*, "que el hombre blanco nunca puede saber".[63]. Cómo sabe Merton estas cosas "que el hombre blanco nunca puede saber", Merton nunca llega a decírnoslo. Este tipo de cosas son o bien sentimentales o condescendientes, o racistas, dependiendo de cuánta caridad se quiera tener al interpretarlo. Merton tampoco deja de discernir "*esta herencia secreta, esta revelación de Dios*" [énfasis del autor] "en el canto de Mahalia Jackson, así como en algunos de los grandes y oscuros artistas del jazz".[64]

Es Merton, en efecto, en su peor momento de *sensiblería*. Mailer fue más agudo en *White Negro* cuando llamó al *jazz* "la música del orgasmo, bueno y malo". Por cierto, tampoco hay gran arte en esta descripción. Es el tipo de comentario cultural que da un mal nombre al orgasmo, pero al menos no intenta ver algo místico en lo que es esencialmente el protocolo cultural de la desintegración de la vida familiar de los negros en los Estados Unidos. Como comentarista cultural, Merton había quedado absorbido por la sociedad de la que había huido veinte años antes. Es un comentario sobre dos cosas: el poder de la cultura popular de la época y la declinación del propio Thomas Merton y, por extensión, de toda la acción social católica. Cuando llegaron los años '60, hasta los monjes ermitaños escuchaban a Joan Baez y a Bob Dylan y, lo que es peor, permitían que sus categorías culturales pasaran a formar parte de ellos. Thomas Merton no

era más capaz de entender lo que estaba pasando en el movimiento por los derechos civiles que Joan Baez representaba, y eso fue porque ambos escuchaban la misma música y cantaban las mismas canciones.

Esa música, suave en comparación con lo que vendría después, tendría su efecto en Merton. Quienes iban a visitarlo, un número no despreciable de personas para un hombre que se consideraba un ermitaño, pronto aprendieron a llevar una caja de cerveza y una botella de whisky. Merton fue a beber y luego a nadar con más de una visitante femenina. En un momento dado se refirió a los Goliardos, cuya poesía medieval irreverente fue musicalizada en los años '30 por Carl Orff en su *Carmina Burana* como "monjes *beat*". Merton estaba en camino de convertirse en uno de ellos.

En *Catholic Counter Culture in America 1933-62* James Terence Fisher se refiere tanto a Kerouac como a Merton como "los últimos románticos católicos". Merton se convirtió en un "monje *beat*" bajo la influencia de la emergente contracultura que tomó como paradigma las diversiones del gueto y su efecto debilitante de la vida familiar y la moral sexual. Cuando, hacia el final de su vida, Merton fundó la revista de poesía *Monk's Pond*, insistió en que Kerouac colaborara en ella. A diferencia de Merton, Kerouac parecía verse atraído cada vez más al vocabulario de su infancia católica a medida que se acercaba al final de su vida (ambos murieron con un año de diferencia). Cuando una de sus amantes le enseñó a pintar, Kerouac insistió en hacer un retrato tras otro del entonces papa Juan XXIII. En una línea igualmente religiosa, Kerouac siempre insistió que el término "*beat*" venía de "beatitud".

En una entrevista televisiva realizada para la CBS, un escéptico Mike Wallace preguntó: "¿Quiere decir que los *beat* quieren perderse?". A lo que Kerouac respondió: "Sí. Sabes, Jesús dijo que para ver el Reino de los Cielos debes perderte a ti mismo".[65] En otro programa de televisión, Kerouac dijo que todas las noches rezaba a "mi hermano pequeño, que murió, y a mi padre, y a Buda, a Jesucristo y a la Virgen María... Rezo a esas cinco personas". Si esto era catolicismo, y en cierto sentido lo era, entonces era una especie singularmente sincrética. Kerouac había dejado de practicar la fe cuando se fue a Nueva York en su búsqueda de los divertimentos del gueto a principios de los años '40. En 1953, el exceso sexual, la bebida y las drogas, y la vida disipada en general, lo estaban alcanzando y sintió la necesidad de una alternativa espiritual, de una salida, tal que, evidentemente, no amenazara el *status* de sus vicios. Como resultado, se volcó al budismo. Fisher dice que "Kerouac recurrió al budismo como justificación de su miedo al éxito y al mundo porque no había ninguna alterna-

tiva católica para servirse".[66] Sin embargo, es más fácil ver en la elección del budismo por parte de Kerouac una especie de compromiso espiritual. Quería una espiritualidad sin una moral que la acompañara, o al menos no quería todo el paquete espiritual católico con sus prohibiciones contra la lujuria y la embriaguez. Con Buda como guía, Kerouac se sumergió en un régimen de completo aislamiento en el bosque –como guardabosques en una torre de incendios, por poner un ejemplo– seguido de la soledad que lo llevó de nuevo a los bares y a nuevas borracheras en la ciudad. Si esto era un régimen espiritual, es difícil discernir qué sería lo contrario. Pero el budismo, tal como lo practicaban los *beats*, era cualquier cosa menos una disciplina rigurosa, especialmente en el ámbito moral. De hecho, eso demostró ser su principal atractivo. Describiendo la atracción que el budismo despertaba en William Burroughs, Ted Morgan sostiene que

> el rasgo atractivo del budismo era que no tenía dioses, no era una religión como el cristianismo, el islam o el judaísmo, no había ninguna autoridad con barba que te amenazara con la condena eterna si no confesabas tus pecados, no había una poderosa iglesia institucional con sus mezquitas y catedrales y su ejército de sacerdotes... El budismo era lo suficientemente flexible y sin formas y tenía suficientes ramas distintas, como para atraer a hombres tan diferentes como Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Gary Snyder y John Giorno.[67]

El budismo también ejerció una poderosa atracción sobre Thomas Merton. Fisher atribuye esto al "rechazo gradual de Merton al triunfalismo católico... El giro de Merton hacia Oriente señaló una nueva era de fuerza y madurez personal". Creo que una lectura de *Conjeturas* despejará cualquier duda sobre la "nueva era de fuerza y madurez personal" de Merton. Todo lo que Merton puede hacer es secundar débilmente a los liberales ("la esperanza del futuro") desde lo que ahora percibe como las márgenes de la vida. La atracción de Merton por el budismo puede verse, al menos en un nivel, como una manifestación más de su absorción en la cultura *beatnik*. Merton se había convertido en *un monje beat*. Fue influenciado por Kerouac tanto como por Bob Dylan y David Bowie. Debido a que la cultura popular de rock/drogas/sexo que pronto sería dominante, parecía tan diferente de lo que él había llegado a ver como la corriente principal en los Estados Unidos de los años '30 y '40, Merton se engañó al pensar que de alguna manera era diferente. Tal como Eldridge Cleaver, Thomas Merton no advirtió la llegada de la revolución cultural.

En otro lugar, Fisher sostiene que "la búsqueda de la sabiduría oriental liberó a Merton de su papel como ejemplo de obediencia católica desinteresada",[68] lo cual se acerca más al meollo de la cuestión. Para Kerouac, el budismo fue un intento de volver a la espiritualidad católica de su infan-

cia. En el caso de Merton, fue el intento de moverse en la dirección exactamente contraria por parte de alguien que estaba revirtiendo a la bohemia. En ambos casos, somos testigos de *un fracaso masivo de la cultura católica para informar* [en el sentido de dar forma sustancial, de conformar y de perfeccionar] las categorías de dos de sus hijos más talentosos. En el caso de Merton, la situación había llegado a cerrar el círculo de su derrotero. El hombre que en 1941 había llevado flores a Harlem y había arremetido contra el "horno oscuro" que devoraba a sus habitantes con marihuana, ginebra y sífilis, terminó su carrera convirtiéndose en un "negro blanco" en busca de los divertimentos del gueto. El hombre que comenzó su apostolado con los negros llevando flores a la Casa de la Amistad, terminó cayendo bajo el hechizo de los drogadictos y de los alcohólicos, quienes eran la fachada de la revolución sexual que transformaría los Estados Unidos en un gueto extendido de familias rotas y de libertinaje sexual conforme a su concepto de los divertimentos del gueto.

La desintegración del apostolado católico negro provocó un doble empobrecimiento. En primer lugar, los intelectuales católicos perdieron su identidad como católicos en la revolución cultural que adoptó al negro como su paradigma de la liberación. Kerouac y Merton fueron típicos ejemplos de las fases temprana y tardía de ese desarrollo. Kerouac utilizó explícitamente la imagen del negro de un modo tal que fue adoptado por toda la cultura a través del movimiento *beat*. Merton, quien tenía algún sentido de la dimensión moral del problema en los años 1940, terminó siendo absorbido por el deseo liberal de eliminar la noción de moralidad sexual. El negro también sufrió. En la euforia del éxito de las victorias por los derechos civiles, los líderes negros olvidaron que había una dimensión moral en el problema. Cuando el negro se convirtió en el mediador de la legitimidad moral en el mundo secular, la raíz de la patología del gueto en la ruptura familiar, resultante de la inmoralidad sexual, se perdió en los retratos sentimentales de las marchas en el Sur.

A mediados de los años 1960, se consideraba totalmente impío sugerir que los católicos podrían hacer su propia contribución a las relaciones raciales, aparte de su participación en las marchas y protestas por los derechos civiles oficialmente aprobadas. En este sentido, Thomas Merton fue sólo un símbolo de toda una generación de clérigos católicos en este país. El reverendo George H. Dunne, S. J., escribió sobre sus impresiones de una marcha reciente en Montgomery, Alabama. "El habitante medio de Alabama está convencido de que los únicos integrantes del movimiento por los derechos civiles son maricas, *beatniks* y comunistas. Las tres chicas con idénticos peinados melancólicos tipo Joan Baez, a las que vi recorrer

la calle con los pies descalzos tras James Baldwin mientras la manifestación se dispersaba, no contribuían, pensé, a debilitar esta opinión".[69]

Tampoco James Baldwin,* quien no ocultaba su homosexualidad. No se sabe si el padre Dunne lo sabía o no. En este caso, no hay que temer por la virtud de las tres imitadoras de Joan Baez. El padre Dunne, sin embargo, entiende el mensaje que sale de la marcha en un sentido completamente equivocado. "La causa aquí," opina en directa contradicción con lo que sus sentidos acaban de hacer evidente, "no era la libertad de actuar como un *beatnik*... sino la libertad del negro de Alabama para disfrutar de los derechos plenos de la ciudadanía estadounidense".[70] A la luz de las pruebas que el propio sacerdote presenta, es poco probable que aquellas jovencitas tuvieran algo tan abstracto en su mente. Ser un *beatnik* era una forma de disfrutar de la liberación sexual y al mismo tiempo creer que esa actividad conducía a un mayor derecho al voto. Si las chicas se hubieran acostado con racistas blancos o corredores de bolsa, sus conciencias habrían reaccionado de forma diferente.

Ellen Tarry, escritora católica negra que llegó a Harlem cuando todavía estaba de moda, a fines de los años '20, observó a los negros de setenta años después, "sin un líder " y con esa carencia desde la muerte del reverendo padre John La Farge (1880-1963), S. J., editor de *America,*** fundador del *Catholic Interracial Council Movement* [Movimiento del Consejo Interracial Católico] y el hombre que invitó a la baronesa de Hueck a fundar la *Friendship House* en Harlem. "No hemos tenido un líder desde entonces", dijo Tarry. Tampoco han tenido un programa desde mediados de los años 1960. "Todo el movimiento se ha dividido, sea uno católico o protestante, desde la muerte de Martin Luther King", agregó Tarry. Y recuerda el *Informe Moynihan*, pero nunca lo identifica como una iniciativa "católica", y mucho menos como la iniciativa de alguien que también se inspiró en el propio padre LaFarge, quien, a su vez, la inspiró a ella.

* 1924-1987: novelista, dramaturgo, ensayista, poeta y activista por los derechos civiles estadounidense.

** Revista publicada por la Compañía de Jesús en los EE.UU. desde 1909, que habiendo expresado con fidelidad la ortodoxia católica en el pasado ha devenido americanista, liberal y modernista conforme el derrotero de la Orden, la apostasía y la agenda globalista de la Santa Sede.

Capítulo 9

South Bend, Indiana, 1962

El padre Theodore Hesberg y la secularización de la Universidad Católica de Notre Dame

Durante los años 1950, especialmente antes de que el caso *Roth vs United States* se convirtiera en un juicio por obscenidad, surgió un curioso doble vínculo en las relaciones entre las industrias cinematográficas de los EE.UU. e Italia y sus respectivas culturas. Hollywood estaba sometido al *Production Code,** en gran parte un emprendimiento católico de principios de los años 1930. No se podía mostrar desnudos ni blasfemar en las películas. Para romper el Código, productores como Joseph E. Levine traían películas italianas de directores como Federico Fellini, hechas en gran parte en Roma, sede de la Iglesia Católica. Uno de los cortometrajes de Fellini fue parte de una trilogía que provocó el caso judicial *Burstyn* en Nueva York a principios de los años 1950, en el que los católicos fueron a las barricadas para defender la cultura contra lo que consideraban un aluvión de películas degeneradas procedentes de la Italia católica. Sin embargo, algunos italianos estaban igualmente molestos por el efecto que las películas estadounidenses tenían en Italia. Una de las personas más molestas era el papa Pío XII, quien tenía mucho que decir sobre el papel de la televisión y el cine. Pero como Pío XII se deslizó lentamente hacia su madurez durante los años '50, otros tomaron su causa. El cardenal Alfredo

* Código ético de producción cinematográfica, controlado por Joseph Breen con el respaldo de la Liga por la Decencia y el Episcopado de los EE.UU.

Ottaviani* estaba tan preocupado por el efecto del cine que creó su propia cadena de cines para asegurarse de que se exhibieran sólo las películas que no tuvieran efectos perjudiciales para la moral.

En 1950, en un momento en que Pío XII y el cardenal Ottaviani estaban preocupados por la amenaza comunista, W. W. Charters hablaba del efecto que el cine tenía en los niños en las salas oscuras:

> Mirando en la oscuridad del teatro, el niño está en presencia de una realidad que lo atrapa cuando observa a los actores y el desarrollo del drama. Ve en éste las acciones de personas que viven en un mundo real, no actores que interpretan un papel ficticio. Se despiertan sus emociones tal como ya se lo ha descripto. Se olvida de su entorno. Pierde el control ordinario de sus sentimientos, de sus acciones y de sus pensamientos. Se identifica con la trama y se pierde en la imagen. Su "estado emocional puede afectarlo de tal modo que aun sus esfuerzos por superarlo razonando consigo mismo pueden servir de poco". Está efectivamente poseído por el drama.[1]

La cita no procede de un indignado prelado católico preocupado por la manipulación de la pasión, sino de una colección de ensayos editada por Bernard Berelson, uno de los principales agentes al servicio de la guerra psicológica de los años 1950, quien llegó a dirigir el *Population Council* [Consejo de Población] de John D. Rockefeller. En muchos sentidos, el cardenal Ottaviani no podría haber enmarcado mejor el caso contra Hollywood, y en el transcurso de los años '50, a medida que la amenaza del comunismo disminuía, la amenaza de Hollywood creció en proporción inversa. Ottaviani se preocupó tanto por el efecto que la cultura de Hollywood tenía en la vida católica en Italia que él y el cardenal Tardini acudieron al sucesor de Pío XII, Giuseppe Roncalli, durante el mismo cónclave que lo nombró papa Juan XXIII, quien debía convocar un concilio ecuménico para hacer frente a la esclerotizada administración eclesiástica y a la amenaza que se cernía sobre la Iglesia desde el exterior. Esta se vislumbraba en lontananza, pero no por ello era menos palpable. Ottaviani fue responsable de la redacción de todos los documentos preliminares del Concilio Vaticano II, la mayoría de los cuales fueron desechados por el Concilio, que buscó nuevas formas de abordar los problemas de la Iglesia. La cuestión de la metodología, sin embargo, no debe distraernos de la intención que impulsó la convocatoria del Concilio. Ottaviani y Tardini estaban convencidos de que la Iglesia no estaba preparada para enfrenta-

* 1890-1979: secretario de la Sagrada Congregación del Santo Oficio en la curia romana entre 1953 y 1966; luego de su reestructuración, Pro-Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe hasta 1968.

el ataque contra la moral y la vida familiar que estaba siendo orquestado a través de los medios de comunicación de los Estados Unidos, su socio manifiesto en la cruzada anticomunista. En su documento sobre "El orden moral", fechado 15 de enero de 1962, Ottaviani critica el intento

> de adopción de lo útil, lo placentero, el bien de la raza, los intereses de clase, o el poder del Estado, como criterio de moralidad. Así, se han inventado y propagado sistemas filosóficos, modas literarias y doctrinas políticas. Estos intentan sustituir el orden moral cristiano por la llamada moral de situación o moral individualista, condenada con frecuencia por Pío XII y, finalmente por un decreto del Santo Oficio en febrero de 1956. También intentan sustituir la idea de Dios, la sanción y la obligación moral por una moral autónoma (es decir, divorciada de la moral cristiana).[2]

La referencia a los que promueven "los intereses de clase" parece bastante clara. Sin embargo, a medida que se avanza en la lectura, resulta evidente que el documento preliminar de Ottaviani sobre el orden moral se aprecia mejor como un ataque a ambos lados de la Guerra Fría, y pronto los ataques al aliado ostensible de la Iglesia en la cruzada anticomunista tendrán prioridad sobre los ataques a su reputado enemigo común. Ottaviani ataca a los que crean "los llamados conflictos... entre el arte y la moral, o entre la libertad de expresión y la conciencia",[3] una referencia oblicua a la situación cada vez más difícil de la *Legión de la Decencia* en sus esfuerzos por mantener las normas morales en el cine frente a los pertinaces esfuerzos de Hollywood por llevar la desnudez a la pantalla grande. Ottaviani ataca finalmente todos los "errores que degradan la dignidad humana bajo el falso pretexto de liberar al hombre de todas las ataduras que restringen su naturaleza de alguna manera. El orden moral tiene la tarea, no sólo de conducir al hombre a su verdadero fin, sino de defenderlo contra todas las doctrinas y prácticas que lo esclavizarían a mentalidades, modas y pasiones que son contrarias a la dignidad de su intelecto".[4]

Esclavizar la mente a las pasiones contrarias al intelecto fue precisamente el proyecto implementado por los agentes de la *guerra psicológica* a lo largo de los años 1950. El objetivo de la publicidad era precisamente que sus mensajes eludieran los filtros racionales de la mente, para manipular al cliente induciéndolo a comprar lo que no necesitaba, o para que comprara por razones distintas a lo útil y conveniente. A lo largo de los años '50, los exalumnos de la OSS pusieron sus descubrimientos psicológicos al servicio del lucro de las corporaciones estadounidenses que los usaban para coaccionar a los consumidores a tomar decisiones que no estaban en su propio interés. "Desde la Segunda Guerra Mundial", escribe Simpson,

> las campañas de seguridad nacional del gobierno de los EE.UU. generalmente se han superpuesto con las ambiciones comerciales de los grandes anunciantes y las empresas de medios de comunicación, y con las aspiraciones de un estrato ambicioso de administradores y profesores universitarios. Las agencias militares, de inteligencia y de propaganda, como el Departamento de Defensa y la CIA (Agencia Central de Inteligencia) ayudaron a financiar casi toda la investigación de la generación posterior a la Segunda Guerra Mundial en técnicas de persuasión, medición de la opinión, interrogación, movilización política y militar, propagación de la ideología y cuestiones conexas. Los estudios sobre persuasión, en particular, proporcionaron gran parte de las bases de la publicidad moderna y de las técnicas de motivación.[5]

A medida que Ottaviani avanza en su análisis, el objeto de su ira se hace más patente. Después de reafirmar que "el orden moral defiende los principios inmutables de la modestia y la castidad", continúa diciendo,

> conocemos las energías que gasta en la actualidad el mundo de la moda, el cine y la prensa para socavar los fundamentos de la moral cristiana a este respecto, como si el sexto mandamiento debiera considerarse obsoleto y se pudiera dar rienda suelta a todas las pasiones, incluso a las que van contra la naturaleza. El Concilio tendrá algo que decir sobre este tema. Aclarará y eventualmente condenará todos los intentos de revivir el paganismo y todas las tendencias que en el abuso del psicoanálisis tienden a justificar incluso las cosas que son directamente contrarias al orden moral.[6]

Moscú apenas se destacaba en el mundo de la moda, y mucho menos como productor de películas. El ataque aquí es contra Occidente en general y contra Hollywood en particular. Ottaviani condena casi *in toto* "el mundo moderno", su énfasis en el "progreso técnico", sus estilos de vida y el poder crecientes de los medios de propaganda y publicidad", con tal contundencia que hubiera movido a Paul Blanshard a decir "te lo dije", incluso en el contexto de un concilio ecuménico que tenía la reputación de abrir las ventanas de la Iglesia a los vientos del liberalismo.

La propaganda y la publicidad, hay que recordarlo, eran el pan de cada día del régimen de los Estados Unidos y de la CIA, que era el aliado manifiesto del Vaticano en la guerra contra el comunismo. Pero en la época del Concilio a principios de los años '60, la alianza había terminado. Y concluyó principalmente porque era cada vez más claro que la "propaganda y la publicidad" contra la que Ottaviani advirtió, estaban siendo usadas más efectivamente contra los católicos que contra los comunistas. Había señales en ambos lados –*Ostpolitik* por parte del Vaticano, y la campaña de anticoncepción por parte de los Rockefeller– de que una nueva era estaba amaneciendo, la cual alcanzaría su culminación en 1974 en la *Conferencia de Bucarest* patrocinada por las Naciones Unidas en la que el Vaticano

forjó una alianza con los países del bloque comunista y del tercer mundo para bloquear el intento de Rockefeller de instituir cuotas malthusianas de natalidad en todo el mundo.

El interés de John D. Rockefeller III en la Iglesia Católica se reavivó a principios de los años 1960 por una serie de razones. Para empezar, la Iglesia Católica era el único enemigo de la campaña eugenésica de Rockefeller que quedaba en pie. Con la deserción de los protestantes de su línea principal en cuestiones sexuales, los católicos eran el único obstáculo para las políticas que Rockefeller quería implementar en todo el mundo. JDR III también estaba intrigado por las noticias que le llegaban sobre el inminente Concilio Vaticano. Los biógrafos de Rockefeller, Harr y Johnson, mencionan que "el papado de Juan XXIII, inaugurado en 1958, parecía prometer una liberalización de la doctrina católica romana". Durante los primeros años de la década de 1960, entre los católicos liberales se anticipaba como una conclusión inevitable que la Iglesia cambiaría su enseñanza sobre el control de la natalidad. De ser así, JDR III estaba dispuesto a hacer todo lo que pudiera para coadyuvar a ese proceso.

Pero la atracción era mutua. Al mismo tiempo que los intereses de Rockefeller buscaban una oportunidad para socavar la oposición de la Iglesia Católica a la sexualidad eugenésica, ciertos católicos estadounidenses pretendían una mayor aceptación del consenso protestante, y ello significaba la aceptación por parte de la gente que dirigía las fundaciones. René Wormser se quejó que los católicos habían quedado excluidos de los programas de investigación en ciencias sociales como resultado de una política deliberada de las fundaciones. En 1957, Wormser pudo sostener:

> Hay treinta millones de católicos en este país, que mantienen decenas de universidades y colegios. Sus instituciones no figuran entre las favorecidas de las fundaciones, ni los académicos relacionados con ellas pueden recibir becas de investigación del sistema. Tal vez haya una buena razón para esta discriminación. Si es así, no puedo adivinar cuál pueda ser. Es cierto que las instituciones católicas fueron incluidas entre los donatarios a los que la Fundación Ford entregó recientemente una gran cantidad de dinero, decisión que mereció la aprobación más entusiasta del público en general. Pero cuando se trata de subvenciones especiales e individuales, encontrar una institución católica como beneficiarios es una auténtica rareza.[7]

Durante algún tiempo, a fines de los años '50, el padre Theodore Hesburgh, C.S.C., presidente de la *Universidad de Notre Dame*, estuvo tan preocupado por esta falta de apoyo de las fundaciones como lo había estado Wormser. El padre Hesburgh estaba dispuesto a hacer lo que fuera necesario para conseguir esos subsidios y, según una fuente, se dirigió

a las fundaciones, que le dijeron que para obtener el dinero tendría que eliminar a algunos miembros del cuerpo de profesores. Hesburgh se mostró receptivo a la sugerencia y, como resultado, no sólo empezó a recibir subvenciones, sino que también fue designado fideicomisario de la Fundación Rockefeller en 1961. Más tarde se convertiría en su presidente durante los años en que la Fundación Rockefeller estuvo muy implicada en la promoción del aborto.

A principios de los años 1960, estaba claro que tanto los católicos como Hesburgh como las fundaciones eugenésicas consideraban que tenían algo que ganar colaborando mutuamente. Lo que los católicos como Hesburgh querían era obvio. Querían dinero, pero también aspiraban a una entrada al mundo de la respetabilidad de las fundaciones del tipo que había transformado a Kinsey de un masturbador y *voyeur* obsesivo en un "gran científico". Las subvenciones, comenzaron a aprender ciertos católicos, eran en muchos aspectos una propuesta "a todo o nada". En efecto, dado que las fundaciones constituían una trama conspirativa de directorios cruzados al servicio de un interés étnico común, una vez que una universidad obtenía dinero de una de ellas, estaba en posición de obtener dinero de todas las demás, y a medida que avanzaban los años '60 y el gobierno amplió su papel en la financiación de la educación superior, el reconocimiento de una fundación significaba también el acceso al dinero del gobierno. Finalmente, a principios de los años '70, ese sistema quedó codificado en la ley cuando la Corte Suprema decidió en el caso *Lemon vs. Kurtzman* que era inconstitucional dar dinero del gobierno a las escuelas primarias católicas, pero, como se ratificó en las decisiones del caso *Tilton*, sin embargo, era aceptable que se lo aportara a las universidades católicas. La diferencia principal entre esos dos niveles de la enseñanza era la *secularización*. Las universidades católicas se habían secularizado, en gran parte alejándose de la Iglesia, y el padre Hesburgh fue el arquitecto de esa secularización. Lo que las fundaciones querían era igual de específico. Querían que la Iglesia Católica abandonara su oposición a la anticoncepción, y gente como John D. Rockefeller III estimó que el padre Hesburgh podía desempeñar un papel crucial en la consecución de ese fin.

El 10 de octubre de 1962, un día antes de la apertura del Concilio Vaticano II el Consejo de Población de Rockefeller, "tras las conversaciones mantenidas entre las autoridades católicas, los representantes de *Planned Parenthood* [Federación de Paternidad Planificada] y los funcionarios del *Population Council*", otorgó 5.000 dólares a la Universidad de Notre Dame para que organizara una "reunión de dos días en diciembre, que reuniría a representantes de diferentes religiones y otros puntos de vista, para

discutir los problemas del crecimiento demográfico, con especial foco en la exploración de áreas de posible convergencia en el abordaje de estos problemas".[8]

En realidad, la conferencia no se celebraría hasta principios de 1963, pero el trabajo preparatorio tuvo lugar a lo largo del verano de 1962. El impulso inicial para la conferencia no vino de Hesburgh, sino de un documental de la CBS, "Birth Control and the Law" [El control de la natalidad y la ley], que se emitió el 10 de mayo de 1962. Uno de los participantes fue el reverendo John A. O'Brien, C. S. C., un teólogo de Notre Dame que había llamado la atención de los pro anticonceptivos cuando un artículo suyo titulado "Despoliticemos el control de la natalidad", apareció en el número del 10 de noviembre de 1961 de la revista *Look*. El documental de la CBS fue ampliamente denunciado en la prensa católica como propaganda a favor de la anticoncepción. El reverendo John B. Sheehin criticó la actitud servil del moderador Eric Severeid respecto de *Planned Parenthood* y calificó el documental como "un comercial en apoyo de esa organización".

El reverendo John C. Knott, director de vida familiar de la *National Catholic Welfare Conference* [Conferencia Nacional por el Bienestar Católico] en Washington, afirmó que "la CBS dio pruebas de haberse convertido en un medio de relaciones públicas para una filosofía de vida particular con una solución excesivamente simplificada de los problemas humanos", y continuó preguntándose por qué la CBS no permitía que los católicos tuvieran el mismo tiempo de exposición. Evidentemente se perdió la contribución del padre O'Brien, o tal vez no consideró que la sugerencia del padre O'Brien de que un grupo de expertos católicos y protestantes se reuniera "para tratar de resolver el problema" era la posición católica. En cualquier caso, evidentemente no estaba impresionado con la posición del padre O'Brien.

Sin embargo, otras personas sí lo estaban. El 6 de julio de 1962, Cass Canfield, presidente de *Planned Parenthood Foundation of America* y miembro de la junta del *Population Council*, escribió al padre O'Brien para decirle que había estado siguiendo sus escritos sobre el control de la natalidad durante varios años y había quedado impresionado con lo que él expresó en la reciente transmisión de la CBS. En el interés de fomentar el "diálogo" en este ámbito entre los grupos religiosos, Canfield invitó a O'Brien a participar en un "pequeño debate –principalmente de clérigos católicos, protestantes y judíos" en un hotel de Nueva York en la mañana del 25 de octubre– "para discutir la regulación de la fertilidad en el contexto de la paternidad responsable y el crecimiento de la población". Para

terminar, Canfield añadió algunas "cuestiones muy generales" que podrían debatirse en la reunión, como "cuál es el pensamiento general desde varios puntos de vista sobre el 'problema de la población'" y "cuáles son las oportunidades –entre los propios grupos religiosos, y entre los grupos religiosos y la *Planned Parenthood Federation*– para cooperar en las ideas y en la acción en estas cuestiones vitales".[9]

El 24 de julio, Canfield recibió una respuesta no del padre O'Brien, sino de George Shuster, asistente del padre Hesburgh en Notre Dame, informándole que la asistencia de O'Brien a la conferencia de *Planned Parenthood* no era posible. "Es imposible, tal como están las cosas ahora", escribió Shuster

> "para los sacerdotes y laicos católicos que siguen las directivas (y este es el tipo que usted sin duda desea) asistan a una reunión patrocinada por *Planned Parenthood*. Todavía no ha llegado el momento de hacerlo. Los invitados tendrían que conseguir permiso de la Cancillería de Nueva York para asistir, y no parece posible que la respuesta sea afirmativa". Las objeciones de Shuster, al examinarlas más de cerca, giraban más en torno a una cuestión de forma que de fondo.[10]

En consecuencia, en lugar de la reunión de Nueva York, Shuster propuso celebrar prácticamente la misma reunión en Notre Dame, dando a entender que el nombre de Notre Dame purgaría de algún modo la reunión de asociaciones desagradables, además de ayudar a los católicos deseosos de colaborar en el control de la natalidad a eludir la vigilancia del cardenal Spellman:

> Este acuerdo permitiría a los católicos prominentes asistir sin dificultad, pues cualquier problema que implicara la participación en un encuentro patrocinado por *Planned Parenthood* se habría eliminado. La Universidad ha dispuesto lo necesario y lo está haciendo en una serie de reuniones en varios campos en los que se están discutiendo problemas importantes en condiciones de paridad entre los católicos y los demás.[11]

En una carta dirigida a JDR III el 31 de julio, Canfield apenas puede contenerse llamando a la respuesta de Shuster "la respuesta al rezo de una doncella". Canfield no era una docella, y probablemente tampoco rezaba mucho, pero, finalmente se había encontrado con los católicos, el último obstáculo para la aceptación universal de la anticoncepción. Durante los años 1950, el "*Population Council*" había tenido contacto con un jesuita de Baltimore llamado William J. Gibbons, quien solicitó al Consejo de Población financiación para una "Sodalidad Profesional de Nueva York", que se proponía estudiar el problema de la sobrepoblación como un problema esencialmente moral. El "*Population Council*" se mostró decepcionado

por la propuesta del P. Gibbons. Frederic Osborn en un memo a Dudley Kirk opinó que "es difícil ver cómo podría haber un intercambio de ideas con estas premisas", especialmente porque el padre Gibbons proponía que cada reunión comenzara con una promesa de "respetar el derecho de cada padre a participar en la creación de la vida". Si esto era lo que los católicos tenían en mente, entonces el Consejo de Población no estaba interesado. Lo que Shuster proponía en Notre Dame era un juego completamente nuevo, sin embargo, y Canfield instó a JDR III a financiarlo alegando que "debería servir a un propósito muy útil".

Frank Notestein, que estaba presente en la discusión, parecía estar de acuerdo con Canfield y enumeró una serie de resultados potencialmente positivos de la iniciativa. Para empezar, el "*Population Council*" y los protestantes a favor de la anticoncepción invitados podrían ejercer una presión

> de apoyo a los católicos liberales que asistieran para fortalecer en la Iglesia los elementos que reconocen: a) la necesidad de tolerancia de los puntos de vista no católicos; b) la conveniencia de que los católicos se autolimiten en su búsqueda de restricciones legales que impidan a los no católicos seguir sus propias opiniones morales, y c) la necesidad de una mayor atención a la responsabilidad de los padres en la enseñanza católica.[12]

Además, la conferencia proporcionaría "una oportunidad para que los católicos dieran a conocer su posición a los no católicos, sobre todo con el fin de permitir visualizar de forma sofisticada, las limitaciones casi inmutables a las que se enfrenta la Iglesia en ciertas partes de su posición y las operaciones que son susceptibles de cambios".[13]

Notestein consideró que no era realista pensar que una conferencia de este tipo pudiera hacer que la Iglesia cambiara sus enseñanzas sobre el control de la natalidad, pero

> podría ayudar a fortalecer ese elemento de la Iglesia con el que tenemos muchas aspiraciones en común y un mínimo de diferencias. [Con esto en mente,] sería inútil publicar los resultados de la conferencia porque eso provocaría la ira de las autoridades episcopales y endurecería las posiciones en dos frentes inmutables. La única influencia que el partido a favor de la anticoncepción puede tener es sobre aquellos católicos influyentes que asistan a la reunión.[14]

Notestein añade: "[T]ambién es importante, bajo estas premisas, que para su concurrencia seleccionemos no ya católicos representativos, sino católicos que representen la posición más cercana a la nuestra. Este es el grupo cuya influencia nos esforzamos por ampliar".[15] En otras palabras, el "*Population Council*" financiaría la reunión de Notre Dame con la con-

dición de que sólo los católicos "liberales", es decir, aquellos dispuestos a trabajar por un cambio en la posición de la Iglesia sobre el control de la natalidad, fueran invitados. Notestein sugiere incluso "dejar fuera a personas como el padre Zimmerman", evidentemente refiriéndose al reverendo Anthony Zimmerman, S. V. D., un destacado opositor al control demográfico. En otra carta a JDR III, el 2 de agosto, Notestein reiteró su oposición a invitar a "católicos representativos". Las únicas personas que debían ser invitadas eran los católicos "que representan la posición más cercana a la nuestra".

> Personalmente, me gustaría volver a insistir en mi opinión de que se haga un esfuerzo para que este grupo incluya sólo a los católicos de mentalidad liberal. Nosotros simplemente no llegaremos a ninguna parte si participan grupos de derecha. Estas conversaciones deben ser entre las personas de ambos lados que tienen un mínimo de diferencias de opinión.[16]

A lo largo de las negociaciones para la conferencia, no hay ninguna indicación de que ni Shuster, quien dirigió la correspondencia, ni Hesburgh, cuya aprobación fue manifiesta en todo momento, objetaran de ninguna manera que el "*Population Council*" dictara a Notre Dame el tipo de católico que podía invitar a su conferencia. Evidentemente, la especificación de Notestein de que sólo se invitara a católicos liberales no se interpretó como una ofensa al principio enarbolado por Hesburgh de una "verdadera autonomía y libertad académica frente a la autoridad de cualquier tipo, laica o clerical ajena a la comunidad académica", el principio que enunció en su declaración de *Land O' Lakes* en 1967, cuando apartó a la Universidad de Notre Dame de la Iglesia católica al ponerla bajo un consejo de administración laico. Cuando se trató de las demandas del Consejo de Población, la dureza de Hesburgh se evaporó y fue sustituida por la más supina ameneidad. Notestein obviamente considera que el padre Hesburgh es precisamente un católico de su clase y lo designa presidente de la conferencia en lugar de JDR III, cuya conexión con la anticoncepción y el control de la población podía resultar demasiado controvertida. "Mi opinión", escribió Notestein refiriéndose a Hesburgh, "es que él será eficaz en bloquear complicados argumentos teológicos, que resultan inútiles una vez que se entienden las posiciones. Nadie va a promover conversiones a nivel teológico".

Evidentemente, los argumentos de Notestein convencieron a JDR III. En una carta a Cass Canfield el 6 de agosto, JDR III caracterizó la propuesta de Shuster como "un paso alentador en un área importante y sensible". También se siente satisfecho por la sugerencia de Notestein de que "las

personas que pudieran asistir fueran seleccionadas entre las que tienen puntos de vista liberales; de lo contrario, será difícil que las reuniones resulten muy constructivas".[17]

A principios de agosto, la Conferencia de Notre Dame ya era prácticamente un hecho, al menos en las altas esferas del Consejo de Población. En septiembre de 1962, el Consejo de Población dictaba no sólo quiénes debían ser invitados sino, además, qué libros se iban a exponer y comentar (por ejemplo, *A Citizen's Perspective on Population*, de J. D. Rockefeller y *Does Overpopulation Mean Poverty*? de Joseph Jones) [Perspectiva de un ciudadano acerca de la población; y ¿Significa pobreza la superpoblación?], así como las preguntas que se iban a formular y, sin que cueste mucho imaginarlo, también las respuestas a esas mismas preguntas. La abyecta aceptación por parte de Hesburgh de las condiciones de Rockefeller es un indicio de que la libertad académica era esencialmente un pretexto que permitiría a Notre Dame obtener dinero de la Fundación. En una de sus memorias, Hesburgh habla de la defensa del teólogo estadounidense John Courtney Murray enfrentado al cardenal Ottaviani. En muchos sentidos, el ejemplo era paradigmático de la mentalidad de Hesburgh. La "libertad académica" significaba proteger a los católicos de la influencia de Roma. Significaba también la aceptación *tout court* de cualquier esquema que el régimen eugenésico propusiera, ya fuese el anticonceptivo o la acción afirmativa, que Hesburgh apoyó en el caso *Bakke* en la década de 1970. En 1962, cuando se concluían los planes finales para la Conferencia de Notre Dame, Hesburgh no puso ningún reparo a las estipulaciones del "*Population Council*" respecto de quién podía asistir a su conferencia sobre anticoncepción. Hesburgh tampoco presentó ninguna objeción al hecho de que le dictaran qué materiales se debían exponer, quiénes debían ser los invitados (y los no-invitados), o los temas que se debatirían. "Los conferenciantes", escribió Canfield en su memorándum titulado "Algunas sugerencias aleatorias sobre la Conferencia de Notre Dame", "deberían discutir la cuestión de si los adherentes de cualquier fe tienen derecho a tratar de influir en la legislación, excepto como individuos que expresan sus propios puntos de vista".

No hacía falta ser un genio para averiguar la respuesta correcta a una pregunta formulada de esa manera tendenciosa. Los católicos del tipo liberal debían proclamar que su oposición a la anticoncepción era "personal" y que no se les ocurriría imponer sus puntos de vista a los demás, y ciertamente no tratarían de influir en la legislación. El hecho es que en este punto Rockefeller no creía que pudiera hacer que la Iglesia cambiara su enseñanza sobre la anticoncepción; en una fecha posterior él tendría

otra opinión sobre el asunto. Sin embargo, pensó que el Consejo de Población podía persuadir a los católicos liberales para que indujeran a sus correligionarios menos ilustrados a pensar que no era asunto de ellos, en cuanto católicos, influir en la legislación relativa a la anticoncepción en los Estados Unidos. *Planned Parenthood* ya había apuntado a revertir la ley de anticoncepción de Connecticut, como anticipo, diría más tarde Leo Pfeffer, de la anticoncepción subvencionada por el Estado y dirigida principalmente a los beneficiarios del asistencialismo para los afroamericanos.

El principal obstáculo en la implementación de este diseño fue la oposición de la Iglesia Católica. Canfield siguió insistiendo que cuando se trataba de la anticoncepción, los católicos razonables –es decir, los que querían dinero de los Rockefeller– debían guardar sus opiniones para sí mismos. Este era el propósito de la conferencia, y al aceptar el dinero del Consejo de Población, Hesburgh demostró que estaba de acuerdo con esa orientación. Los participantes debían entender que si "un grupo religioso, en cuanto tal, trataba de influir en la legislación, [eso] plantearía la cuestión de la tolerancia". La razón, según Canfield, por la que el Consejo de Población ponía dinero era la "expectativa de que los puntos de vista liberales de ciertos católicos ganen predicamento dentro de la Iglesia y que las consideraciones prácticas en relación a la limitación de la población (así como la investigación biológica, patrocinada parcial o totalmente por los católicos) los lleve a ser cada vez menos restrictivos en cuanto a los métodos".[18]

Fred Jaffe, director asociado de Información y Educación de *Planned Parenthood*, participó en el diálogo del memorándum y llegó a las mismas conclusiones. La conferencia debía "centrarse en los objetivos más que en los métodos". Esto reduciría las diferencias y también, aunque no lo dijera, haría que la Iglesia pareciera poco razonable por su insistencia en la ilicitud de ciertos métodos, mientras que el Consejo de Población podría mostrarse abierta a todos ellos. Jaffe concluyó presentando su lista de católicos "aceptables". Entre ellos estaría el ya mencionado padre Gibbons, S.J., el padre Joseph Gremillion de la *National Catholic Welfare Conference* [Conferencia Nacional de Asistencia Católica], quien tendría una larga vinculación con Notre Dame, el padre Hesburgh, y el padre Walter Imbiorski de la *Conferencia de Cana* en Chicago, quien finalmente dejó el sacerdocio, se casó y murió sin un funeral católico.

El 29 de octubre, Shuster volvió a escribir a Canfield preocupado por la publicidad e indicando que estaba involucrado en no pocas duplicidades al respecto. Pidió que no se publicitara la conferencia con demasiada anticipación para que no se enteraran determinadas personas, incluido

el obispo local. En la misma carta, sin embargo, sugiere que, con la esperanza de obtener "beneficios indirectos", ha invitado "a uno o dos editores de publicaciones católicas clave". Esto reitera lo que Shuster había dicho a Canfield en agosto, cuando afirmó que "estamos caminando sobre un terreno relativamente difícil y se impone una medida de precaución, con la esperanza de cosas mejores por venir". Shuster no estaba tan interesado en mantener el simposio en secreto como en manejar la forma en que la información sobre el mismo saliera a la luz. La publicidad sólo sería perjudicial si la gente equivocada se presentaba de antemano. Notestein, en una nota escrita después de la conferencia, manifiesta su esperanza de que "no haya habido filtraciones desafortunadas en lo que respecta a la publicidad", y Shuster le asegura que "no hubo filtraciones, gracias a Dios".

La "esperanza de cosas mejores por venir" desde el punto de vista de Shuster y Hesburgh significaba más dinero de más fundaciones para más conferencias que socavaban la posición de la Iglesia sobre la anticoncepción. El 5 de junio de 1963, Shuster presentó una propuesta solicitando fondos para realizar prácticamente la misma conferencia, a la Fundación Ford. Esta debía "lograr un consenso que, en primer lugar, sirviera de base firme y clara para el diálogo y, en segundo término, señalara áreas para futuros estudios y discusiones", que es más o menos lo que la primera había hecho. Sin embargo, esta vez Shuster endulza el asunto añadiendo que "el objetivo es preparar una declaración final y distribuirla ampliamente". La *declaración* sería, según se entiende, un llamado del profesorado universitario católico a un cambio en la enseñanza de la Iglesia, lo cual muy probablemente no afectaría la doctrina pero que, sin embargo, resultaría embarazoso para la Iglesia, especialmente si se lo difundía en los medios de comunicación. "No voy a insistir más en la evidente importancia de este esfuerzo", escribió Shuster a Oscar [Bud] Harkavy, director de la Fundación Ford, "El interés del *cardenal Meyer* [énfasis de Shuster] –que es la única parte de esta carta que hoy es confidencial– basta para indicar que estas deliberaciones pueden encontrar un eco mucho más allá de los confines de los Estados Unidos".[19]

La gente de Rockefeller recibió la propuesta directamente de Harkavy (lo que indica lo estrecha que era la relación entre las fundaciones). En efecto, Harkavy preguntaba a la gente del Consejo de Población si debía financiar la subvención de Notre Dame o no, y el Consejo de Población parecía menos que entusiasmado por la perspectiva de otra conferencia y mucho menos una serie de conferencias. El Consejo de Población se había "acostado" con la [Universidad de] Notre Dame y a la mañana siguiente decidió que ya no la respetaba. Ford eventualmente patrocinaría toda una

serie de conferencias durante las cuales los católicos reunidos en Notre Dame denunciaron en términos cada vez más estridentes la posición de la Iglesia en contra de la anticoncepción. Pero el desprecio que el *Population Council* sentía por Notre Dame es evidente en el tono de sus memorandos. Dudley Kirk, después de sugerir que podrían "patrocinar esto y seguirlo tocando de oído", se pregunta "si debía sentirse halagado por ser el único hereje propuesto para incluir en la primera conferencia". Lo que lleva a Marshall C. Balfour a añadir: "¡Hurra por el hereje: las cartas están seguramente en su contra! Es decir, a menos que se esté preparando el camino para que el papa Pablo cambie las reglas del juego".[20]

El ala de la Iglesia Católica cuyas conferencias fueron patrocinadas por Rockefeller estaban claramente planeando tal eventualidad. Dado que la mayoría de los jugadores eran viejos y ostensiblemente célibes, no hay razón para creer que esperaran beneficiarse directamente de tal cambio. Pero un cambio en la enseñanza de la Iglesia significaría que ellos, como académicos católicos serían candidatos aceptables para los operadores de la Fundación y también participantes del Consenso Protestante estadounidense, la etnia WASP. Serían considerados estadounidenses "de pleno derecho", lo cual siempre ha sido una aspiración de cierto tipo de católicos en este país. Con gente como el padre Hesburgh llevando la batuta de los católicos en los Estados Unidos, el Papa podría olvidarse del asunto para siempre. Cambiar la enseñanza de la Iglesia sobre la anticoncepción mostraría además que Hesburgh y compañía tenían una influencia considerable entre sus correligionarios. Si podían mostrar que habían conseguido el voto favorable a la anticoncepción, resultarían valiosos para obtener otras concesiones de la Iglesia en el futuro, en caso de que el consenso protestante diera un giro de 180° sobre el aborto, por ejemplo. Quizás por eso es que gente como Shuster y Hesburgh prosiguieron con la idea de las conferencias sobre anticoncepción con tanta avidez a mediados de los años '60.

A lo largo de todo el degradante proceso de solicitud de una subvención que especificaba no sólo a quién podía y no podía invitar Notre Dame, los libros que debían discutirse, así como las preguntas y (por implicación) las respuestas que debían surgir durante el curso de la discusión, no hay una sola indicación de que el padre Hesburgh pensara que la libertad académica de Notre Dame estaba comprometida. Su vigilancia de la libertad académica prácticamente dejó de existir cuando se trató de los Rockefeller, quienes establecieron estipulaciones mucho más estrictas que las propuestas por el cardenal Ottaviani o el Vaticano. Esta política de no tener enemigos a la izquierda iba a tener varias consecuencias de gran alcance. En primer lugar, la libertad académica se definió como el derecho

de facto a hacer proselitismo a favor de la liberación sexual. Esto era así no sólo en las universidades católicas, sino en todo el sistema. La *corrección política* es, en última instancia, el uso de los académicos universitarios para justificar la ingeniería sexual. En segundo lugar, a través de las maniobras de Hesburgh, la Iglesia perdió el control de Notre Dame y en el lugar del catolicismo se instaló el liberalismo como la ideología rectora de la universidad. En tercer lugar, la liberación sexual tomó el mando en Notre Dame, ya que el departamento de teología resultó plagado por una serie de escándalos sexuales a lo largo del período que siguió a la declaración de *Land O' Lakes* de 1967, su declaración de independencia del control de la Iglesia. En septiembre de 1987, el reverendo Niels K. Rasmussen, O.P., jefe del programa de liturgia en Notre Dame, fue hallado muerto de un disparo en el sótano de su casa rodeado de pornografía homosexual, la parafernalia del sadomasoquismo, y armas automáticas. Cuando Notre Dame intentó dar a Rasmussen un entierro cristiano –en contra de los deseos expresos de su testamento de suicida–, una amenaza de bomba interrumpió los servicios religiosos y provocó el desalojo de la iglesia del Sagrado Corazón en el campus de la universidad. El de Rasmussen fue sólo el caso más espectacular de una serie de escándalos sexuales que suceden con tanta regularidad que ya nadie se inmuta. Como resultado, el *chantaje* se ha convertido en una forma común de intimidación, aunque no admitida, que influye en el gobierno de la Universidad en detrimento de los principios católicos, y la convierte en un instrumento de la etnia WASP con menoscabo de los intereses católicos, tanto políticos como culturales.

El congresista Carroll Reece de Tennessee se había alarmado tanto por el poder de las fundaciones exentas del pago de impuestos como Ford, Carnegie y Rockefeller que convocó a una serie de audiencias en el Congreso sobre el papel que estas fundaciones jugaban en el debilitamiento de las instituciones democráticas de los Estados Unidos. A mediados de los años 1950, estaba claro que la asociación CIA/fundaciones/camarillas anticatólicas estaba fuertemente involucrada en "operaciones negras", es decir, actividades encubiertas contra los ciudadanos de los Estados Unidos, que constituían claramente una actividad ilegal. La amenaza del comunismo había permitido que se abriera esta puerta, y ahora cualquiera que se opusiera a los objetivos de la asociación mencionada o que amenazara con exponer sus métodos era un objetivo aceptable. El congresista Reece debió aprender esto por las malas. Pero él era sólo un individuo. En términos de grupos que iban a ser seleccionados como objetivos a atacar, la siguiente víctima después de que se toleraran las "operaciones negras" contra el comunismo interior resultaba obvio. Eran los católicos, y la gue-

rra psicológica emprendida contra la Iglesia en los Estados Unidos sería la batalla sobre la anticoncepción, que alcanzó su culminación a mediados de 1965 cuando la Corte Suprema emitió su fallo en el caso *Griswold vs. Connecticut* y el senador Ernest Gruening de Alaska comenzó a celebrar audiencias sobre la superpoblación y cómo el gobierno pretendía resolver este problema.

El congresista "Reece", escribe Simpson,

> tomó como tema que las principales fundaciones de EE.UU. –incluyendo la Fundación Rockefeller, la Fundación Ford, la Corporación Carnegie y el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales– estaban comprometidos en una campaña para promover el socialismo y un"gobierno mundial" "mediante la financiación de estudios de ciencias sociales que Reece consideraba críticos de los EE.UU. y su sistema económico de "libre empresa". Destacó a John Dewey, Samuel Stouffer y Bernard Berelson, entre otros, como supuestos cabecillas.[22]

Bernard Berelson (1912-1979) se formó como bibliotecario, pero a fines de los años 1940 era considerado un experto en relaciones públicas y en la manipulación de la opinión pública. Un año después de la publicación del libro de Blanshard sobre el poder católico, Berelson coeditó *Public Opinion and Communication* [Opinión Pública y Comunicación] con Morris Janowitz, una de las obras más importantes de la teoría de la comunicación y un buen ejemplo de cómo las técnicas de la psicología perfeccionadas durante la Segunda Guerra Mundial iban a ser utilizadas contra el público estadounidense como una forma de controlarlo mediante la manipulación de los nuevos medios de comunicación, es decir, la radio y la televisión. Berelson establece la principal premisa del libro en su introducción: "La secularización creciente ha significado que son cada vez más las dimensiones de la vida abiertas al influjo de la opinión más que de la ley divina, y a la comunicación mediática más que a la revelación. La creciente industrialización no sólo ha extendido la alfabetización; además ha proporcionado los medios técnicos para la comunicación de masas".[23]

El objetivo de la *secularización* era la reducción de todos los imperativos morales de la vida a meras "opiniones", es decir, no a la expresión de absolutos morales o de la ley divina. Una vez que se produjo esta "secularización", la gente que controlaba las "opiniones" controlaba el país. Berelson es igualmente franco acerca de dónde se originó la nueva *ciencia de la opinión pública:*

> La investigación en este campo se aceleró durante la Segunda Guerra Mundial por la demanda de estudios sobre el efecto de las comunicaciones en el personal militar, la adaptación a la vida del ejército y las actitudes hacia los

> líderes militares, la propaganda del enemigo y la moral de los civiles. Después de la guerra, este interés en aumento condujo a la creación de nuevos centros universitarios para el estudio de la opinión pública y la comunicación mediante los métodos de las ciencias sociales. Junto con las actividades en desarrollo de la industria y el gobierno, estas representan hoy día una empresa de investigación a gran escala.[24]

La magnitud de la misma no tardaría en quedar clara. Pero antes de que esto sucediera eran necesarios algunos cambios significativos en el ámbito de lo que es comunicable. En 1959 Berelson escribió que "las 'grandes ideas' que dieron tanta vitalidad al campo de la investigación de las comunicaciones hace diez y veinte años en gran medida se han agotado. No han aparecido nuevas ideas de magnitud comparable. Nos hallamos en una meseta".[25] La salida de esta situación estaba bastante clara si se lee con atención el libro de Berelson de 1950, en particular su afirmación de que "hay un virtual monopolio pro religioso en las comunicaciones disponible para las grandes audiencias en los Estados Unidos hoy día".[26] La creencia religiosa significaba *ipso facto* lo contrario de la opinión y, por lo tanto, ideas no sujetas a la manipulación por parte de quienes controlaban los medios de comunicación. Lo que se debía hacer entonces era trasladar grandes campos del pensamiento del ámbito de la religión al reino de la opinión, si se desea lograr un avance significativo en el control político a través de la manipulación de los *mass media*. La moral sexual era el área más importante del pensamiento religioso que se debía trasbordar al reino de la "opinión", donde estaría bajo el control de los ideólogos de la guerra psicológica, es decir, los Rockefeller.

Y esto es precisamente lo que ocurrió. Durante la década de 1960, al mismo tiempo que Hollywood procuraba romper el código de producción cinematográfica e introducir la desnudez en la gran pantalla, Berelson trabajaba con ahínco para John D. Rockefeller III realizando encuestas de opinión cuyo propósito era cambiar la actitud del público estadounidense hacia la anticoncepción. De especial interés en este sentido fueron las actitudes de los católicos, cuyas opiniones Berelson manipuló a través de una serie de preguntas inductivas que les formuló a raíz de la aparición del papa Paulo VI en la ONU en 1964. La pregunta número ocho de la encuesta en la que Berelson trabajaba era: "La Iglesia Católica Romana no aprueba muchos métodos de control de la natalidad. ¿Cree usted que la Iglesia debería cambiar su posición en este asunto?" No hacía falta ser un neurocirujano para averiguar la respuesta correcta a esta y otras preguntas sesgadas, cuya finalidad era insinuar en la mentalidad de la población la idea de que la Iglesia debía cambiar su doctrina en esta materia.

El Consejo de Población también operaba entre bastidores en otros ámbitos. A través de la Conferencia de Notre Dame, el sociólogo de esa universidad, Donald Barrett se puso en contacto con aquella organización, a la que solicitó una subvención. En otro caso de la misma interconexión de intereses que ya hemos visto, el Consejo remitió la solicitud de Barret a la Fundación Ford, que le otorgó 500.000 dólares a mediados de los años '60. La historia se complica cuando Barrett, con la ayuda de Hesburgh, fue nombrado miembro de la Comisión de Control de la Natalidad del papa Paulo VI. Así, por entonces, quien acababa de recibir dinero del *establishment* de las fundaciones antinatalistas, en el mismo momento en que estas trataban de cambiar las leyes estadounidenses y la enseñanza católica sobre la anticoncepción, ocupaba un lugar para votar en la comisión que Paulo VI había establecido para decidir si la Iglesia debía cambiar su posición en la materia. Era un caso flagrante de conflicto de intereses, pero nadie pareció darse cuenta en aquel momento. Lo mismo puede decirse de Pat y Patti Crowley, responsables del *Movimiento Familiar Cristiano* por la misma época. Los Crowley también habían sido nombrados para la Comisión de Control de la Natalidad del Vaticano en virtud de su vínculo con Notre Dame, mientras que, al mismo tiempo, recibían dinero de los Rockefeller para socavar el magisterio de la Iglesia sobre la anticoncepción. Según Robert McClory, biógrafo del matrimonio de marras, justo cuando la Iglesia estaba a punto de publicar la *Humanae Vitae*, "los Crowley, *con una subvención de la Fundación Rockefeller* [énfasis del autor], hicieron planes para un foro internacional sobre la familia cristiana en el mundo, que se celebraría en Italia durante el verano del 68".[27]

CAPÍTULO 10

WASHINGTON D.C., 1964

Una ventana de oportunidad: el informe Moynihan restaura la familia

En noviembre de 1964, alrededor de la época en que las conferencias secretas sobre anticoncepción se llevaban a cabo en Notre Dame, una victoria electoral abrumadora llevó a Lyndon Johnson* a la Casa Blanca, y la nación, como sucedió durante el Gran Despertar** y periódicamente desde entonces, se halló en medio de una cruzada moral más, conocida entonces como el "movimiento de los derechos civiles". Al igual que el movimiento por la abolición [de la esclavitud], el multiculturalismo, y la campaña antitabaco de los años 1990, el movimiento por los derechos civiles recibió la bendición de la etnia WASP, y se llevó a cabo, en gran medida, teniendo en cuenta los intereses de las fundaciones que lo financiaron, especialmente la Fundación Ford. Esto significó que tuviera un inevitable subtexto sexual, que se haría penosamente evidente en el caso de las costumbres sexuales de la familia negra.

La explicación convencional de dicho movimiento fue algo diferente. En 1964, ya hacía casi veinte años que el final de la Segunda Guerra Mundial había quedado atrás, y existía la sensación de que la nación había adquirido suficiente capital material y espiritual para avanzar hacia la

* 1908-1973: presidente de los EE.UU. entre 1963 y1969.

** Diversos momentos en la historia de los EE.UU. durante los siglos XVIII, XIX y XX en que hubo un renacimiento o reavivamiento moral y religioso evangelista.

solución de uno de sus problemas más persistentes, la *cuestión racial*, especialmente en su dimensión económico-social. Cuatro años antes, John F. Kennedy había sido elegido con una plataforma que parecía capitalizar de manera vaga ese deseo de hacer algo al respecto. Michael Harrington había escrito *The Other America*, que llamaba la atención sobre la gente que había quedado postergada frente a la creciente ola de prosperidad de la posguerra. El segmento demográfico más grande y más fácilmente identificable de los postergados eran los negros, y su causa se había mantenido viva reclamando la atención de la nación durante los últimos los diez años. A partir del caso *Brown vs. Board of Education of Topeka* en 1954, el gobierno federal interpuso todo su poder en forma creciente a favor de la lucha por el desmantelamiento del legado de segregación racial que el Sur había erigido tras la Guerra Civil.

En 1963 el presidente Kennedy fue asesinado en una ciudad del sur, y en 1964 Lyndon Johnson, su sucesor, hizo realidad el legado de su predecesor al promulgar *la ley de los derechos civiles* que llevaría el nombre de aquel año.

Durante el verano de 1964, la lucha por los derechos civiles acaparó la atención de la nación en *Atlantic City*, cuando la delegación de la libertad de Mississippi intentó desbancar a los delegados de ese estado en la Convención Demócrata. Fue una nota amarga significativa en lo que, por otra parte, era un "festival de amor" que celebraba una conclusión previsible, ya que Lyndon Johnson iba a conseguir la nominación del Partido y, unos meses más tarde, la presidencia de la nación. Si esa nota de discordia pareció fuera de lugar en *Atlantic City*, la misma se escucharía con frecuencia creciente durante los cuatro años siguientes, pues el entusiasmo por la causa del progresismo liberal que se apoderó de la nación con la derrota del conservador Barry Goldwater, comenzó a diluirse en un creciente pesimismo. En el transcurso de esos cuatro años, el presidente Johnson pasaría de ser un hombre que apoyaba ávidamente la causa negra a alguien cada vez más decepcionado de la misma y de sus líderes, a quienes juzgaba interesados sólo en las prebendas políticas y las dádivas del gobierno. La clase dirigente progresista-liberal, que a principios de los años de 1960 incluía al movimiento de los derechos civiles, se contentó con destruir su alianza con el presidente Johnson en nombre de la oposición a la guerra [de Vietnam], la pureza ideológica y el separatismo racial. El liderazgo negro, diezmado por la muerte de Martin Luther King, se desvió hacia una postura política cada vez más autodestructiva y la adopción aún más autodestructiva de diversas formas de izquierdismo revolucionario y violento. Durante el gobierno de Johnson, se produjo una especie de revolución

pero de naturaleza cultural y no política como la izquierda esperaba. La gente que comenzó la década preguntándose no lo que su país podía hacer por ellos, sino lo que ellos podían hacer por el país,* terminó la década pidiendo el derrocamiento del gobierno y, al fracasar, concentró su celo revolucionario en su propio estilo de vida, buscando la forma de erradicar cualquier vestigio de orden social convencional.

A fines de 1964, política racial y demagogia eran sinónimos sólo con referencia a los políticos blancos del sur. Los negros, al adherirse a una estrategia de resistencia no violenta, estaban en firme posesión de la superioridad moral. El movimiento por los derechos civiles no era percibido entonces como otro grupo interesado en conseguir dinero del gobierno federal. Tampoco se lo percibía como algo que sólo interesaba a los negros. Más bien se lo consideraba la vanguardia de la reforma social en el país. El oscuro legado del pasado iba a ser finalmente eliminado a medida que la luz de la cooperación interracial se extendiera por toda la geografía nacional. La libertad era un concepto tomado de los días de la esclavitud y aplicado no sólo a los descendientes de los esclavos, sino a los que veían en este movimiento un paradigma del progreso social. Los hijos de este siglo saturado de experimentos utópicos fallidos, muchos de los cuales se basaron en la raza, no mostraron más inclinación que a un lento aprendizaje en este sentido. Las sombrías experiencias de veinte o treinta años antes fueron barridas por la euforia de aquel momento que marcó época en los años '60 y la certeza de que el atraso del Sur de este país era una vergüenza que simplemente no debía ser.

Nunca antes en la memoria reciente de la nación el conservadurismo, que dominó la política estadounidense tras el fracaso de la política exterior de Wilson, había sido tenido en tan poca estima. ¿Qué era lo que estos sureños querían conservar? Si era algo distinto a los privilegios mal habidos basados en la raza, ese algo no estaba llegando a la corriente principal de la opinión pública estadounidense. Del mismo modo, ¿era realmente posible presentar a Barry Goldwater como un defensor del bien común y del orden social? ¿Era eso posible con George Wallace? No, en 1964, el conservadurismo era sinónimo de reacción, y la reacción era contra el noble negro del sur y su búsqueda de la igualdad política. Ese mismo sentido de la justicia que se indignaría treinta años después a través de la política llamada de "acción afirmativa", se indignó entonces ante el flagrante intento de negar al negro sus derechos.

---

* El autor se refiere a famosa frase de J. F. Kennedy en su discurso inaugural del 20-01-1961 que galvanizó el entusiasmo del pueblo estadounidense.

Sin embargo, el sentido general de buena voluntad progresista-liberal con respecto a la cuestión racial en ese momento no ocultó el hecho de que el movimiento por los derechos civiles había logrado prácticamente todo lo que se había propuesto en 1964, y que, en términos de iniciativas estratégicas, se estaba agotando. La estructura legal de la segregación había sido desmantelada. El movimiento de derechos civiles había entrenado sus fuerzas morales para una campaña en el Sur que en gran medida se había ganado, no sin sacrificios, aunque en un período notablemente corto. Ahora, de repente, estaban desorientados. O, dicho de forma menos dramática, se encontraban como mínimo en una encrucijada. ¿Debían concentrar sus esfuerzos en las estrategias que ya habían demostrado su eficacia en el pasado? ¿Debían agitar la aprobación de nuevos proyectos legislativos basados en las protestas del Sur? ¿O debían ampliar el movimiento para incluir la situación de los negros, cada vez más numerosos en las grandes ciudades del Norte, cuyos problemas parecían especialmente insolubles y relacionados, de una manera que no resultaba inmediatamente evidente, con la rápida desaparición de las leyes Jim Crow* del Sur? Bayard Rustin, por poner un ejemplo, encontró trabajo para 120 adolescentes en Harlem después de los disturbios de Harlem de 1964. "Unas semanas después", continúa este informe

> sólo doce de ellos seguían trabajando. Un chico le dijo a Rustin que jugando al billar podía ganar más que los 50 dólares semanales con el trabajo; otro podía ganar más que su salario de 60 dólares vendiendo "mariguana"; otro rechazó una beca de baloncesto de cuatro años en una gran universidad porque prefería ser proxeneta.

¿Cómo encaja este tipo de anécdotas con la imagen del noble negro del Sur, que parecía tan cristiano en su determinación de no ser violento frente a una enorme provocación que avergonzó a toda una nación? Fue un problema que no sólo a los negros dejaba perplejos.

Durante el otoño de 1964, un subsecretario católico del Departamento de Transporte del gobierno de Johnson dedicó tiempo a reflexionar sobre la cuestión de la pobreza de los negros y la conexión entre esa pobreza y la situación de la familia. Daniel Patrick Moynihan** había llegado a la Casa Blanca como parte del programa de *Nueva Frontera* del gobierno anterior y había permanecido en la Administración Johnson después del asesinato de Kennedy. Su teatro de operaciones originario fue el Departamento de

---

* Que imponían la segregación racial a nivel local y estadual.

** 1927-2003: importante político y sociólogo estadounidense, tres veces reelecto al Senado.

Trabajo, y como parte de sus estudios comenzó a examinar las estadísticas de ese departamento sobre la correlación entre las tasas de desempleo y las tasas de ruptura matrimonial. A fines de noviembre de 1964, después de que Lyndon Johnson volviera a la Casa Blanca con una avalancha electoral de aprobación pública, Moynihan decidió escribir un documento interno del gobierno sobre la familia negra, a fin de proporcionar una alternativa política a las crecientes y cada vez más desenfocadas demandas de los dirigentes de los derechos civiles. Moynihan consideraba que los proyectos de ley contra la segregación, por muy eficaces que fuesen para garantizar su superioridad moral y la financiación del movimiento de los derechos civiles, no eran una forma adecuada de llegar al corazón del problema. "Me desperté un par de noches más tarde", contó Moynihan al describir las consecuencias del triunfo electoral de Johnson,

> a las cuatro de la mañana y sentí que tenía que escribir un artículo sobre la familia negra para explicar a los dirigentes que había un problema más difícil de lo que ellos veían y también para explicarles algunas de las cuestiones vinculadas al desempleo y la vivienda en términos que fueran lo suficientemente impactantes como para que dijeran: "Bueno, no podemos dejar que este tipo de cosas continúe. Tenemos que hacer algo al respecto".[2]

La oportunidad para hacer algo era única. Una constelación importante de situaciones, tanto nacionales como extranjeras, había creado "una gran oportunidad". Según Moynihan, en 1964 la nación había llegado a una situación "que nunca antes se había dado". Fue un momento, Moynihan relataría más tarde en un informe póstumo en *Commentary,* que combinaba "la voluntad de aceptar un grado considerable de innovación social" con "una genuina preocupación por los problemas de los negros".

> El mundo estaba en paz. El presidente tenía enormes mayorías en el Congreso. El éxito de la Nueva Economía era entonces evidente: la Oficina del Presupuesto ya preveía un aumento de 45.000 millones de dólares en el nivel de los ingresos federales para 1970 –un aumento, además, que la doctrina ordenó tenía que ser gastado para poder acumularlo. No había manifestantes en el extranjero, ninguna confrontación entre el poder blanco y la protesta negra en ninguna parte. En esta atmósfera de máxima sensatez y calma, en la que el Presidente podía operar sin grandes riesgos y que, por esa misma razón, proporcionaba una oportunidad para hacer historia, Johnson, aprovechando esa coyuntura favorable, puso en marcha una importante iniciativa.[3]

La iniciativa se basó en las investigaciones de Moynihan de aquel otoño. Desde diciembre de 1964 hasta marzo de 1965, Moynihan y su personal elaboraron el documento que finalmente llevaría su nombre. Durante el curso de la investigación y la planificación del documento, Moynihan

compartió sus ideas con el secretario de prensa Bill Moyers, quien le transmitió los entusiastas comentarios del Presidente. Animado por la reacción inicial, Moynihan acabó elaborando una tesis que desafiaría algunos supuestos fundamentales de la vida política estadounidense. Uno de los retos más significativos fue a la noción del individualismo estadounidense. En lugar de la estructura diádica gobierno e individuo, Moynihan proponía la estructura intermedia de *la familia* como criterio primordial de salud social entre los negros y foco privilegiado de la actividad gubernamental a fin de elevarlos a una relación de paridad económica con los blancos. La tesis central del Informe Moynihan tenía que ver con *la política familiar*. "En el corazón del desmejoramiento del tejido de la sociedad negra está el deterioro de la familia negra". El *Informe Moynihan* proponía ayuda económica para los jefes de familia negros. La salud de la familia, específicamente el aumento de su unidad e integridad y la disminución de la ilegitimidad, se convertiría en el criterio del gobierno para la mejora social. En febrero de 1965, Moynihan dijo en una conferencia sobre la pobreza que "la cuestión de la pobreza nos está llevando a una importante reevaluación del efecto que sobre la estructura familiar tiene la forma en que hacemos las cosas en este país".

La reacción inicial fue positiva. Se dice que el Presidente dijo: "*Para creo que lo has conseguido*". En marzo de 1965, se imprimieron 100 copias. Johnson había decidido hacer de las ideas del *Informe Moynihan*, específicamente la afirmación de que la pobreza de los negros estaba relacionada con "el deterioro de la familia negra", la piedra angular de su nueva política de derechos civiles. El período de la legislación, se pensaba que había terminado. Las relaciones raciales iban a entrar en una nueva etapa. En menos de un año, un cambio revolucionario había tenido lugar en la política social de la Administración Johnson. Las cuestiones raciales fueron subsumidas en la cuestión más amplia de la pobreza, y la familia se convirtió en el criterio de salud social y en la base de los programas sociales. La política familiar era habitual en las naciones de Europa, pero nunca había existido de forma coherente en los Estados Unidos. Pronto iba a ser inaugurada como una forma de resolver el problema racial que había plagado al país en los últimos 100 años.

A principios de junio de 1965, Johnson presentó su nuevo programa a los dirigentes del movimiento de los derechos civiles en un discurso en la Universidad de Howard, institución de enseñanza superior predominantemente para negros en Washington, D.C. Antes de dar su discurso público, Johnson lo dio a conocer a los principales líderes de los derechos civiles en el país. La reacción fue abrumadoramente positiva. Según Yancey

y Rainwater, Martin Luther King, Roy Wilkins y Whitney Young "expresaron su entusiasmo y anticiparon la agradable sorpresa de otros líderes de los derechos civiles al escuchar el discurso". Robert Carter, consejero general de la NAACP (North American Association of Coloured People), lo calificó de "una asombrosa comprensión del debilitamiento que resulta de la vida en los barrios bajos". "La familia", dijo Lyndon Johnson a los líderes reunidos en ocasión del lanzamiento de su nueva iniciativa,

> es la piedra angular de nuestra sociedad. Más que cualquier otra fuerza, da forma a las actitudes, las esperanzas, las ambiciones y los valores del niño. Cuando la familia se derrumba son los niños los que suelen salir perjudicados. Cuando eso ocurre a gran escala, la propia comunidad queda paralizada. Así pues, a menos que trabajemos para fortalecer la familia, para crear condiciones en las que la mayoría de los padres permanezcan juntos, todo lo demás: escuelas y parques infantiles, la asistencia pública y la solidaridad privada, nunca serán suficientes para cortar por completo el círculo de desesperación y empobrecimiento.[4]

Retrospectivamente, parece claro que Johnson consideraba la familia como una cuestión vinculada a la maternidad justo en el momento en que la maternidad y la familia estaban a punto de convertirse en los temas más conflictivos de la nación. Parece igualmente claro que ni Johnson ni los líderes negros eran conscientes de esto en ese momento.

Si la Administración Johnson había buscado producir un cambio profundo en la política social estadounidense, no podría haber elegido un paradigma más contrarrevolucionario al definir la familia como criterio de salud social. Moynihan tenía razón al ver que Estados Unidos era prácticamente el único país entre las naciones civilizadas que no tenía una política familiar, pero, al proponer la familia como criterio de política social, nadie pareció prever la antipatía a esa institución existente entre las fuerzas operantes detrás del movimiento de los derechos civiles, o hasta qué punto ese movimiento se había convertido en un peón de la izquierda. Moynihan lo vio más tarde en la evaluación que publicó en *Commentary*. "Durante la primera mitad de la década de 1960", escribió,

> la izquierda liberal, en su mayor parte blanca, estuvo a punto de dominar el "Movimiento por los derechos civiles", más visiblemente, por supuesto, el SNCC [Student Non violent Coordinating Committee o Coordinadora estudiantil no violenta] y el CORE [Congress of Racial Equality o Congreso por la igualdad racial] pero también las organizaciones más antiguas. La relación no era diferente de la izquierda marxista con los sindicatos en la década de 1930. La masa del movimiento en cada caso estaba formada por personas de base, en general con ideas y expectativas bastante convencionales. Pero alrededor de los líderes había un cordón de operadores vehementes, decidi-

> dos, poderosos y comprometidos, de carácter muy distinto. Y detrás de ellos un cierto respaldo institucional dentro de las universidades y las iglesias, en las grandes ciudades, en las pequeñas empresas y en los conglomerados periodísticos diversos que proporcionaban fondos, ideas, apoyo y seguidores: todas aquellas cosas que hacen que la acción política resulte eficaz. No es necesario exagerar su coherencia para percibir que había allí una cierta comunidad de ideas.[5]

Moynihan no niega los conflictos en dicha comunidad, pero afirma que esa coalición pudo lograr un "acuerdo sustancial" en los asuntos que le importaban. La familia significaba mucho para esa gente, pero no de la manera que Lyndon Johnson había previsto. Aunque nadie parecía darse cuenta en aquel momento, *el apoyo a la familia significaba una limitación a la revolución sexual,* que por entonces se estaba extendiendo por toda la nación con la ayuda de las fundaciones, de las universidades y de los emporios periodísticos –en resumen, esa "cierta comunidad" de la que Moynihan no se percató en su momento. Moynihan, en particular, y el gobierno de Johnson, en general, no vieron el nexo entre el movimiento de los derechos civiles dominado por la izquierda y la promoción de la liberación sexual y la eugenesia* con la que siempre habían estado comprometidos los "eugenistas" de las fundaciones que financiaban el movimiento de los derechos civiles.

En términos de las personalidades que impulsaron el movimiento de derechos civiles, fueron Sanger y Rockefeller de nuevo, con los Claude McKay y Max Eastman de los nuevos tiempos. En 1967 Moynihan todavía podía referirse ingenuamente a la izquierda como la "conciencia secular" de la nación, sin ver cómo esa conciencia estaba cargada de pecados contra la moral sexual, y cómo ese tipo de conciencia reaccionaba de manera especialmente sensible contra las iniciativas gubernamentales que buscaban fomentar la estabilidad familiar. Tal como lo expresó Michael Harrington, nexo clave entre la izquierda y el movimiento de los derechos civiles: "No se trataba en absoluto de un [esfuerzo] agrio y pietista... Todo el mundo se estaba 'echando un polvo'".[6]

Esta ceguera frente a la "conciencia secular" de la izquierda fue el caso *a fortiori* en 1965. Nadie en la administración Johnson estaba preparado para el cambio de opinión que se produjo durante el verano. Como la Administración no estaba preparada, no pudo defenderse contra la fuerza de la opinión de la élite de los derechos civiles que se volvió contra su nueva

* Filosofía social o movimiento ideológico que defiende la mejora de los rasgos hereditarios humanos mediante diversas formas de intervención manipulada y métodos selectivos de humanos.

política de familia. La explicación convencional de por qué la opinión liberal prevaleciente cambió se vincula a la escalada de la guerra en Vietnam. La base electoral del progresismo liberal que dirigía el movimiento de los derechos civiles se desencantó cada vez más con la política exterior de Johnson y comenzó a utilizar el movimiento de los derechos civiles como plataforma para denunciar la guerra. También a veces se remite a los disturbios de Watts* como justificación, pero eso en sí mismo es uno de los principales episodios que aún deben ser explicados. El movimiento de los derechos civiles se enfrentaba a una situación cada vez más paradójica: cuantas más victorias legislativas conseguía, más descontentos se sentían los negros de a pie en las ciudades del Norte. Algunos comenzaron a sentir que el movimiento por los derechos civiles estaba generando expectativas que no podía cumplir. Al final, Martin Luther King resultó incapaz de contener la violencia que su última marcha generó en Memphis. El levantamiento en el gueto del norte estaba demostrando ser una contraimagen particularmente destructiva del buen negro no violento atacado por los perros de la policía en el Sur. En el verano de 1965, cuando acontecieron los disturbios de Watts con posterioridad a la aprobación de la histórica ley de derechos civiles de aquel año, resultaba cada vez más claro que nadie tenía una explicación convincente de por qué la violencia negra se había producido tan cerca de aquellas victorias legislativas.

Tal vez fue en aquel espíritu de perplejidad que el secretario de Prensa, Bill Moyers, entregó una copia del Informe Moynihan a los columnistas de Washington D.C, Evans y Novak. O tal vez Moyers se los entregó porque pensó que los disturbios en las ciudades del Norte se podían explicar mejor por la patología familiar analizada en el informe. En cualquier caso, una vez que la columna de los periodistas lo dio a conocer, aumentó el debate, y la izquierda manifestó cada vez más vehementemente que no le gustaba lo que veía.

Yancey y Rainwater en su análisis del Informe Moyniham y la controversia en torno al mismo llevan al lector a creer que el núcleo de la cuestión era un problema de relaciones públicas. La principal dificultad residía en el hecho de que el Informe fue un documento escrito originalmente para un pequeño grupo de funcionarios del gobierno, y luego fue difundido por periodistas que querían conseguir la máxima repercusión en sus artículos haciendo hincapié en los aspectos más enardecedores del informe. Yancey y Rainwater consideran que el artículo de Evans y Novak, que apareció el 18 de agosto de 1965 con citas impactantes como "expone

* 11 al 17 de agosto de 1965 en Watts, Los Ángeles, California. 34 muertos y 1.032 heridos.

la fea verdad sobre la difícil situación de los negros de la gran ciudad", fue "la noticia más influyente que daba unidad al Informe". También consideran que fue la más perjudicial. Hizo el mayor daño al desviar la atención del público de la propuesta del Informe sobre el desempleo a una crítica de "la ruptura de la familia negra". La implicación es que un trabajo de relaciones públicas podría haber salvado la iniciativa. El veredicto se basa en la percepción de que se malinterpretó la verdadera naturaleza de la propuesta, mientras que una lectura de la oposición muestra que lo contrario estaba más cerca de la verdad. La oposición creció porque los críticos del Informe comprendieron perfectamente bien el mensaje del mismo y por el hecho de que se basaba en fuentes que la izquierda consideraba incómodas. En este sentido, los críticos del Informe fueron más perspicaces que sus defensores. Yancey y Rainwater tratan de poner la responsabilidad en el *establishment* del asistencialismo social* y su deseo de aumentar sus partidas del presupuesto; sin embargo, una mirada a las fuerzas que se opusieron al Informe Moynihan lleva a pensar que la oposición era en realidad más amplia y profunda. Estaba en juego algo más que la capacidad de aumentar el presupuesto de un departamento de la administración federal. Cuanto más se leen las fuentes del documento, resulta más evidente, retrospectivamente, el carácter antitético de las mismas respecto de los valores que permeaban el movimiento de los derechos civiles y sus partidarios liberales.

Una de las principales fuentes del Informe, convenientemente pasada por alto cuando se acusó a Moynihan de ser un racista blanco, fue el escrito de E. Franklin Frazier (1894-1962), sociólogo negro de la Universidad de Howard y compañero de clase de Langston Hughes y Thurgood Marshall. Frazier afirma que grandes segmentos de la vida familiar negra estaban fatalmente debilitados por la sucesión histórica de la esclavitud, la Reconstrucción** y la vida desarraigada del Norte urbano. De muchas y diversas maneras, Frazier consideraba que la última manifestación tuvo un impacto más devastador, pero la consecuencia común de todas aquellas fuerzas históricas fue *una familia debilitada* y –el punto que Yancey y Rainwater trataron de minimizar– *sumida en la abyección moral.* Frazier no resta importancia a los efectos de la esclavitud, la segregación y el ra-

* Los intereses creados de la burocracia y la constelación de lobistas, empresas y las ONG.

** Período en la historia de los EE.UU. que siguió a la sangrienta Guerra Civil –de 1861 a 1865– y duró hasta aproximadamente el *Compromiso de 1877*, durante el cual se hicieron intentos para reconstruir el país reincorporando a la Unión los antiguos estados confederados y reparando los legados políticos, sociales y económicos de la esclavitud.

cismo; sin embargo, deja claro que la patología que se inició en aquellas condiciones no es probable que desaparezca tan pronto aquellas condiciones dejen de existir. La patología pudo haber surgido bajo esos sistemas, pero ha adquirido vida propia.

En su estudio *The Negro Family in the United States* [La familia negra en los Estados Unidos], Frazier sostiene que "en el nuevo entorno [es decir, los estados esclavistas del Sur] los impulsos sexuales del negro... quedaron libres del control del grupo y sujeto sólo al control externo del amo y de los deseos y actitudes de aquellos con los que se unía... Cuando los impulsos sexuales de los hombres ya no se hallaban controlados por las costumbres y los hábitos africanos, pasaron a estar sujetos sólo al impulso periódico del hambre sexual".[7]

En muchos sentidos, Frazier parece preferir la esclavitud al período inmediatamente posterior, por la estabilidad del orden social y los lazos entre el esclavo y el amo. "Cuando se levantó el yugo de la esclavitud, las masas a la deriva quedaron sin ningún freno a sus impulsos errantes y a sus deseos primitivos. La antigua intimidad entre el amo y el esclavo, sobre la que había descansado el orden moral bajo el régimen de la esclavitud, fue destruida para siempre... Las relaciones sexuales promiscuas y el cambio constante de cónyuges se convirtieron en la regla entre los elementos desmoralizados de la población negra liberada".[8]

La alternativa a este caos social era la familia tradicional que poseía una propiedad que producía ingresos, a menudo una granja, y que estaba bajo la autoridad de un padre. Esta constelación familiar particular era congruente con la prosperidad de los negros, tanto durante como después de la caída de la esclavitud y el período de la Reconstrucción. La emancipación, en este sentido, tuvo poco efecto en la prosperidad de los negros. A aquellos que tenían familias "estables" y habían adquirido propiedad bajo la esclavitud, les fue bien entonces y bajo la "Reconstrucción", a pesar de las enormes desventajas que enfrentaron en ambos momentos. La "familia bien organizada bajo la autoridad del padre" fue capaz de hacer la transición de la esclavitud a la libertad no obstante los enormes obstáculos que debieron sortear. Cien años más tarde, el país iba a aprender que los que carecían de esa base de partida no podían prosperar o, en muchos casos, sobrevivir, frente a un número abrumador de programas y políticas del gobierno tan a su favor como el régimen del Sur había sido en su detrimento. "Tras el colapso del régimen esclavista", escribió Frazier las familias que habían logrado un buen nivel de organización durante la esclavitud hicieron la transición sin demasiados trastornos en la rutina de la vida. En estas familias, la autoridad del padre estaba firmemente

establecida, y la mujer en el papel de esposa y madre se ajustaba al patrón del hogar patriarcal. El padre se convirtió en el principal, si no en el único, sostén de la familia".[9]

El punto de vista de Frazier, ya muy claro a esta altura, iba en contra de la glorificación de la libertad en el corazón del movimiento de derechos civiles de los años 1960 y del movimiento por la abolición de la esclavitud de un siglo antes. *La familia patriarcal negra era el principal fundamento de la prosperidad de los negros.* En la lucha por mantener unida a la familia, las libertades relativas del Norte –libertad, por ejemplo, de las restricciones morales impuestas por las iglesias rurales– resultaron más perjudiciales para el negro que el sistema de esclavitud impuesto por los blancos. Gran parte de la cultura negra de este siglo –Frazier cita el *blues* y el *jazz* como ejemplo– es una expresión de la incapacidad de superar los desafíos que la libertad puso ante el negro. En muchos sentidos, la situación descripta en el Norte era peor que la del Sur porque el negro en "la ciudad del norte no sólo había escapado de la tradicional subordinación a los señores blancos, sino que también se había desprendido de la contención moral de parientes y vecinos... La deserción familiar fue una de las consecuencias inevitables de la urbanización de la población negra".[10]

Frazier es fiel en muchos aspectos a la tradición pastoral, que condena la vida en la ciudad en general; sin embargo, al hacerlo no tiene en cuenta la *transvaloración** de los valores tradicionales que era parte integral de la cultura de las ciudades modernas en los Estados Unidos en el siglo XX. La modernidad puso en valor la rebelión contra Dios y la huida de la norma moral, y como esta filosofía se extendió a través de los instrumentos de la cultura, comenzó a impregnar los centros urbanos en todo el Norte. De hecho, la atracción de la ciudad fue percibida específicamente en términos de la huida de la tiranía de la moral sexual cristiana en su versión protestante, tal y como se había "inculturado" en el Sur rural y en las pequeñas ciudades del Medio Oeste. El negro no fue inmune a ese tipo de seducción. Se lo retrata vivamente en una novela como *Porgy*, de Du Bose Heyward, específicamente en la seducción de Bess (la joven y atractiva negra) por parte de Sportin' Life (el traficante de drogas). En la versión musical de Gershwin, se le dice a Bess: "*En Harlem iremos a mostrarnos y no hay nada demasiado bueno para ti*".

La visión de Frazier está en consonancia con la otra fuente del Informe Moynihan, a saber, la enseñanza social católica. "Como resultado de la desorganización familiar", Frazier escribió en 1950, "una gran proporción de

* Término de Nietzsche que significa "reevaluación" o "inversión".

niños y jóvenes negros no se han beneficiado de la socialización que sólo la familia puede proporcionar". Luego pasa a describir la desorganización de la familia negra en un estilo que recuerda a los escritos del papa León XIII:

> Las familias desorganizadas han fallado al no proveer a sus necesidades emocionales y no han proporcionado la disciplina y los hábitos que son necesarios para el desarrollo de la personalidad... Dado que la generalizada desorganización de la familia entre los negros ha sido el resultado de la incapacidad del padre para desempeñar el rol en la vida familiar que la sociedad estadounidense requiere, la mitigación de este problema debe esperar a que se produzcan los cambios necesarios en el negro y en la sociedad estadounidense que permitan al padre negro cumplir el papel que se le exige.[11]

"El papel del padre", que destaca Frazier, tenía un significado especial también para Moynihan, quien había crecido en una familia desestructurada en Hell's Kitchen, en Nueva York, y se había convertido en limpiabotas a los trece años. Fue mientras trabajaba con chicos limpiabotas negros en las esquinas cuando se dio cuenta de las similitudes entre "las salvajes barriadas irlandesas" de fines del siglo XIX y los guetos negros de mediados y fines del siglo XX. Moynihan se crió sin padre, pero como católico conoció la enseñanza social católica sobre la familia. Menciona los escritos del jesuita John La Farge durante los años 1930. La Farge estaba asociado a la *Friendship House* y a la baronesa de Hueck Doherty, la mujer cuyos esfuerzos en Harlem impresionaron tanto a Thomas Merton. La propuesta de Moynihan surgió de iniciativas católicas como ésa, un hecho que pronto notaron sus oponentes en las guerras culturales de los años 1960, que fueron en muchos sentidos la culminación de la campaña eugenésica anticatólica que Blanshard publicitó a fines de los años '40. Yancey y Rainwater son menos específicos, pero establecen la conexión más enfáticamente: "Las opiniones de Moynihan", escribieron,

> estaban fuertemente influidas por la filosofía social católica, que pone énfasis en la idea de que los intereses de la familia son el objetivo central de toda política social en general. Había observado que la mayoría de las naciones europeas y Canadá habían adoptado programas de subsidios familiares para subvenir a las dificultades de mantenimiento de los ingresos en los niveles de renta más bajos.[12]

Las conexiones entre el Informe Moynihan y la doctrina social católica no son abstrusas ni difíciles de encontrar. Al escribir en *Rerum Novarum*, la encíclica que inauguró toda la tradición moderna de la enseñanza social católica, el papa León XIII afirma que "el derecho de propiedad que hemos demostrado se ha otorgado a las personas individuales por naturaleza, debe asignarse al hombre en su carácter de jefe de familia".[13]

En el mismo párrafo, el papa León XIII continúa diciendo que "la familia, al igual que el Estado, es por la misma razón, una sociedad en el sentido más estricto del término, y está gobernada por su propia autoridad, a saber, el padre".

De acuerdo con la naturaleza jerárquica de la enseñanza católica, la autoridad del padre está subordinada a la autoridad de la ley moral, que es sólo una manifestación de la voluntad de Dios, el Padre último. Todos estos órdenes encuentran su congruencia en el bien común de un Estado bien ordenado:

> Es de vital importancia para el bienestar público, así como para el privado, que haya paz y buen orden; asimismo, que todo el régimen de la vida familiar se dirija de acuerdo con las ordenanzas de Dios y los principios de la naturaleza, que la religión sea observada y cultivada, que la sana moral florezca en la vida privada y pública, que la justicia se mantenga sagrada, y que nadie sea agraviado impunemente por otro, y que crezcan ciudadanos fuertes, capaces de sostener y, en su caso, proteger al Estado.[14]

Según el *principio de subsidiariedad,* el Estado tiene libertad para intervenir en los asuntos de la familia sólo si esta ha fracasado de un modo radical. Un ejemplo de tal fracaso masivo sería "si los vínculos naturales de la vida familiar se relajaran entre los pobres... [en ese caso] el poder y la autoridad de la ley, pero por supuesto dentro de ciertos límites, manifiestamente debe ser empleado". El Informe Moynihan proponía precisamente este tipo de intervención. Sin embargo, incluso en este caso, esos programas gubernamentales deberían tener como primero y principal objetivo la reinstitución de la ley moral: "Ante todo, la moral cristiana debe ser restablecida, sin la cual ni siquiera las armas de la prudencia, que se consideren especialmente eficaces, servirán para asegurar el bienestar".[14] Cualquiera que conozca mínimamente la doctrina social católica no puede ignorar que cuando los papas hablaban de fortalecer la familia, hablaban del fortalecimiento de la ley moral.

En *Quadragesimo Anno,* Pío XI afirmó que "todo lo que Nos hemos enseñado sobre la reconstrucción y el perfeccionamiento del orden social no servirá de nada sin una reforma de la conducta".[15]

Si algo demuestra la discusión de Yancey y Rainwater, es que, en muchos aspectos, la izquierda era más consciente de este hecho que Moynihan o sus partidarios, y que no querían formar parte de ninguna "reforma de la conducta" que infringiera las siempre crecientes fuerzas de la liberación sexual. Además de lamentar la falta de mejores relaciones públicas, Yancey y Rainwater tratan de distanciarse del mensaje moral que estaba en el corazón de lo que Moynihan proponía. En este caso, uno siente más

respeto intelectual por los críticos liberales. Por lo menos, ellos sabían de qué se trataba y confrontaron de una manera totalmente coherente con su ideología de la libertad personal. Yancey y Rainwater, sin embargo, sólo pueden quejarse de que

> en la versión pública del informe, habría sido conveniente reducir la discusión sobre la ilegitimidad debido a la naturaleza polémica del tema, con sus inevitables matices de inmoralidad... Ciertamente, en muchos de los relatos periodísticos el lector sensible notará acusaciones veladas de inmoralidad...[17]

Tras su fracaso, se hizo evidente que los defensores del Informe Moynihan parecían avergonzados hasta el punto de disculparse por las implicaciones morales que el propio informe planteaba. Tal vez porque no contaba como buena sociología, hubo timidez a la hora de abordar los fundamentos morales del Informe. En lugar de abordar la cuestión directamente diciendo, "*en efecto, sí, la reforma social es imposible sin una reforma de la conducta*", Yancey y Rainwater pretendieron que se podía tener un programa que llamara a fortalecer la vida familiar sin mencionar los fundamentos morales de la vida en familia, a saber, la moralidad sexual. "Uno tiene derecho a esperar", opinan Yancey y Rainwater, que los observadores sociales inteligentes tratarían el problema sacándolo del plano de la deliberación moral puritana y situándolo en el contexto de las causas y costes sociales".[18]

Pero, por supuesto, esto es precisamente lo que la izquierda no estaba dispuesta a hacer. En lugar de abordar el tema de la moral sexual abiertamente, los defensores del Informe sólo podían refugiarse en su condición de científicos sociales. Al intentar desactivar la "reacción visceral" de la izquierda, el gobierno de Johnson sólo la exacerbó al no tratar con franqueza la causa de fondo. "Pocos científicos sociales", afirman Yancey y Rainwater,

> admitirían una opinión personal a conciencia de que tener un hijo ilegítimo es "inmoral". Pero las reacciones de un gran número de científicos sociales a la utilización que Moynihan hizo de los datos de ilegitimidad sugería que estaban debatiéndose con esa opinión en su interior, que proyectan al público en general. Parecen decir: "No es que yo crea que haya algo malo en tener un hijo ilegítimo", es sólo que la gente del común así lo piensa y, por tanto, no debemos hablar del asunto".[19]

Los temores de los liberales iban más allá. Lo que Moynihan proponía atacaba la raíz de lo que creían íntimamente tanto como la enseñanza social católica. Si el progreso social para los negros significaba proclamar la necesidad de la moralidad personal, particularmente en la esfera sexual,

entonces eso era un precio demasiado alto. El negro podía volver a su gueto y arreglárselas por sí mismo si la justicia racial significaba algo tan radical como todo eso. En su escrito póstumo, Moynihan cita un artículo de Marcus Raskin en *Ramparts*, en el que se lo atacaba a él y a la idea de que el gobierno se ocupara de la moralidad de sus ciudadanos. Del mismo modo, Christopher Jencks rastreó las fuentes remotas del Informe Moynihan en la tradición conservadora, según la cual "la presuposición rectora es que la patología social no tiene su causa principal en defectos básicos del sistema social sino en los defectos de individuos y grupos particulares que impiden la adaptación al sistema... La prescripción es, por tanto, cambiar a los desviados y no el sistema".[20] Jencks, que era miembro investigador del Instituto de Estudios Políticos en Washington en aquel momento, y por lo tanto en posición de saber, afirmaba que "los radicales han mantenido... que la participación en tales asuntos [es decir, los relativos a la familia] es un primer paso hacia 1984". (Esta hostilidad... parece derivar en gran medida del miedo a que el gobierno intente imponer la continencia sexual y la fidelidad, virtudes que casi todos los críticos consideran sobrevaloradas)".[21]

Lo que la izquierda liberal vio en el Informe Moynihan fue un intento de hacer retroceder las libertades sexuales que tanto le costó conseguir. Este intento particular de fortalecer la familia negra propuso una moralidad sexual que ellos deliberadamente habían desechado en el camino de convertirse en parte de la izquierda sexualmente ilustrada. Una de las principales razones por las que se interesaron en el negro en primer lugar fue porque el negro (o ciertos negros) exhibían una vida sexual libre de culpa y desinhibida. Los liberales estaban dispuestos a elegir el gueto en 1965 porque, en efecto, ya lo había elegido desde hacía tiempo. Su interés por el negro creció desde una afición por el *jazz* negro, y todo lo que significaba en materia de imágenes fomentadas por los blancos interesados en destruir el orden social. Los liberales tenían básicamente el mismo punto de vista acerca del negro que el Ku Klux Klan pero con los valores completamente invertidos. Para el liberal, la vida desinhibida de la clase baja en contacto con la naturaleza primitiva (es decir, sexual) era superior a las vidas vividas según la moral "blanca" (es decir, cristiana). Como el héroe de la novela de Jack Kerouac, el liberal recorría los pasillos del Congreso o de la Fundación Ford "deseando ser un negro", en busca de "los divertimentos del gueto". El negro proporcionaba un evangelio alternativo, según el cual la responsabilidad familiar debía evitarse en favor del "éxtasis, la alegría, los divertimentos del gueto, la oscuridad [y] la música". Al igual que el Ku Klux Klan, la izquierda estaba dispuesta a eliminar al negro

moral de la raza como algo irrelevante. El negro "real", el que los blancos descontentos querían emular, era el proxeneta y el semental. La negritud significaba licencia sexual sin culpa.

Recién llegado a Nueva York como refugiado de la Alemania nazi, Paul Tillich, teólogo protestante liberal, se encontró en una situación similar.

La *mise en scene* es relatada por su esposa Hannah en unas memorias que exponen las raíces sexuales de la modernidad con una claridad devastadora, a tal punto que la reputación de Tillich como teólogo aún no se ha recuperado del golpe que comportó su publicación. Siempre que viajaban o se trasladaban, los Tillich tenían la costumbre de visitar primero los *barrios rojos* de su nuevo entorno. Hannah encontraba en los prostíbulos "una ventana a la verdad oculta". Cuando llegaron a Nueva York como refugiados de la Alemania nazi en los años '30, se decepcionaron de que Nueva York no tuviera un distrito de luces rojas como, por ejemplo, Ámsterdam pero entonces descubrieron Harlem. "Encontramos una especie de consuelo en Harlem", escribió:

> Alguien debió llevarnos a *Small's Paradise*, donde se subía por una escalera empinada, vigilada por un negro viejo y picado de viruelas, cuyo uniforme sucio con una trenza dorada nos inspiraba un poco de temor. Más tarde nos daríamos la mano con él. En el interior de la oscura y larga sala, nos sentamos frente a las nubes que flotaban tras una orquesta de negros que tocaba ruidosa y estridentemente. Era como si hubiéramos entrado en una selva tropical con loros gritando, rostros oscuros asomándose en la selva, voces en falsete y colores brillantes. Un negro bailaba conmigo, una negra con Paulus.
>
> Nos sentimos relajados en *Small's* y volvimos allí con nuestros amigos, agradecidos voyeristas, disfrutando del encanto primitivo de los hombres vigorosos y las mujeres ondulantes. Lo considerábamos un espectáculo estético. No pensamos en absoluto en términos económicos, políticos o sociales.
>
> Una vez nos atrevimos a ir a un espectáculo en un sótano donde había una mayoría de negros. En la pista de baile, en el centro de la sala, se hacían actuaciones ocasionales. Una negra desnuda y pintada de dorado, después de haber bailado con un negro que la doblaba en tamaño, apoyaba su cuerpo en un poste y se masturbaba con violentos movimientos de serpiente, mientras su expareja y otra chica realizaban inequívocamente los actos del sexo íntimo. No parecía vulgar ni carnal. Estaba lleno de la vivacidad natural de estos hermosos negros.
>
> La gente del seminario no creía que nuestras aventuras fueran una buena idea. Tenían recelo sobre nuestros bailes con los negros. Más tarde, otros objetaron a nuestra actitud estética con respecto a los negros. Paulus y yo habíamos hablado de la imagen del negro desde tiempos primordiales, con-

> siderándose a la gente oscura menos aristocrática... en circunstancias psíquicas, al negro o al oscuro siempre ligado al diablo... el alma negra contra el alma blanca... el negro como color mágico que expresa el mal o los poderes oscuros y subterráneos.[22]

En la mirada de la élite moderna, el negro se había convertido en instrumento para derribar los valores cristianos. Que la mayoría de los negros fueran cristianos significaba poco para gente como los Tillich, poco en relación con lo que podían simbolizar. Y en cuanto a los negros reales, había muchos que estaban dispuestos a colaborar con los árbitros de la modernidad a cambio de beneficios financieros y de otro tipo. A mediados de la década de 1920, esa alianza fue conocida como el "*Renacimiento de Harlem*". Fue promovida principalmente por blancos decadentes como Carl Van Vechten, cuya novela *Nigger Heaven* encontró su clímax en un joven escritor negro que asiste a una misa negra. Fue un toque que Hannah Tillich habría apreciado, pero ofendía a los negros que se interesaban por la vida familiar que Van Vechten despreciaba. W. E. B. DuBois* y otros se quejaron que los únicos negros que llegaban al mundo editorial blanco eran aquellos que satisfacían los apetitos decadentes de los blancos modernos.

En unas memorias escritas después de la muerte de Tillich, Rollo May describió la influencia que Tillich tuvo en su vida después de conocerlo en enero de 1934 en el *Union Theological Seminary* [Seminario Teológico de la Unión], que no estaba lejos de Harlem. "Una ola de libertad me invadió", dijo May al describir la influencia de Tillich en su desarrollo personal, "la libertad de todos los argumentos fútiles de los días de estudiante". La mayoría de estos estúpidos argumentos tenían que ver con la existencia de Dios y su ley moral. "Me sentí liberado también de la persistente compulsión interna de creer", continuó May, y luego pasó a describir algunos de los "argumentos inútiles" que se quedaron al margen del camino bajo la tutela de Tillich:

> La declaración de Paulus me quitó la seguridad, esa creencia infantil a la que, en contra de todo desarrollo intelectual, aparentemente todavía me aferraba. Sabía que Dios, para la mayoría de la gente, era el garante del *statu quo*; los protegía de la anarquía moral. Dios protegía la santidad del matrimonio, estaba en contra del crimen, protegía la propiedad (especialmente si perteneces a una de las sectas que surgieron del calvinismo).
>
> La palabra "ateo" conjuraba todo lo contrario: una persona satánica que es antimoral, que cree en el amor libre, que es deshonesto y que torturaría a

* 1868-1963; prestigioso sociólogo e historiador estadounidense negro.

> tu abuela, además de todos los improperios que se lanzan contra el "comunismo ateo" en nuestros días. Por muy infantiles que fueran estos vestigios remanentes de mi impronta temprana, y escandalosos para mi razón aún hoy día, no puedo negar que existían en algún lugar de mi conciencia. No se necesitaba la lógica, sino vivir, y tiempo para madurar más allá de tales supersticiones. También fue necesario vivir y tiempo para asimilar lo que Paulus trataba de decir.[23]

En lugar de todo eso, según May, Tillich promovió la idea de que "el concepto de dios está en continuo cambio; es flexible, dinámico, siempre 'en proceso'... [La] frase 'dios por encima de Dios' expresa lo eterno en una metáfora que no cristaliza en un dogma".[24]

Amablemente, "dios por encima de Dios" no nos pide mucho, ciertamente no mucho en el ámbito de la restricción sexual. En este sentido, se parece notablemente a Paul Tillich, y este era su principal atractivo para los modernos como May quienes querían creer sin restricciones morales. May nos da el siguiente relato de uno de los sermones de Tillich:

> Nada se exige de vosotros –ninguna idea de Dios, y ninguna bondad en vosotros mismos, ni que seáis religiosos, ni que seáis cristianos, ni que seáis sabios, y moralistas. Pero lo que sí se exige es sólo que estéis abiertos y dispuestos a aceptar lo que se os da, el nuevo Ser, el Ser del amor, la justicia y la verdad, tal como se manifiesta en Aquel cuyo yugo es suave y su carga ligera.[25]

"El significado de esta afirmación citada arriba", continúa diciéndonos May, es "que no se exige que creamos en un dios concreto, ni que seamos religiosos en un sentido particular, ni cristiano, ni moral... Mi fe y mi esperanza es que esta nueva perspectiva religiosa se caracterice no sólo por el internacionalismo sino también por el interracismo y el intersexismo".[26]

En el *Union Theological Seminary* las relaciones raciales liberales iban camino de sustituir al cristianismo como la ortodoxia de los años '40 y '50. La influencia de Tillich es difícil de minimizar. Martin Luther King escribió su disertación comparando a Tillich y a Henry Wiemann. Tillich todavía estaba vivo en los años '60, pero lo más importante es que su influencia se había institucionalizado en organizaciones como el *National Council of Churches* [el Consejo Nacional de Iglesias], y fue precisamente el Consejo Nacional de Iglesias el que lideró la oposición al Informe Moynihan.

Capítulo 11

Washington, 1965; Roma, 1965

La osadía de Rockefeller III frente a Paulo VI

Envalentonados por la sensación de que ahora tenían una combinación de dispositivos anticonceptivos de última generación, John D. Rockefeller III y el *Population Council* comenzaron a presionar para hacer valer su ventaja. A los pocos días de la aplastante victoria de Johnson en noviembre de 1964, y justo en el momento en que Daniel Patrick Moynihan reflexionaba sobre la situación de la familia negra, Rockefeller y Bernard Berelson viajaron a Washington D.C. en busca de una audiencia con Lyndon Baines Johnson. Lo que obtuvieron fue una reunión con Dean Rusk, secretario de Estado de John F. Kennedy, y el agente de Rockefeller que había apartado a Kinsey cuando las encuestas de sexo de Kinsey se convirtieron en un asunto de vergüenza pública a raíz de las audiencias de Reece. A través de las gestiones de Rusk, se insertó una frase en el *Mensaje del Estado de la Unión* del 4 de enero de 1965, en el que el presidente anunciaba al mundo que "buscaría nuevas formas de utilizar nuestros conocimientos para ayudar a lidiar con la explosión demográfica mundial y la creciente escasez de recursos". Los biógrafos de Rockefeller consideran la declaración como "un punto de inflexión decisivo "que lograría revertir la aversión del público a la anticoncepción y que, asimismo allanó el camino para la participación del gobierno en la difusión, primero, de información sobre la anticoncepción y luego sobre los anticonceptivos.

El fallo en el caso *Griswold vs Connecticut*, dictado a principios del verano de 1965, fue otro paso crucial en este proceso. En un escrito pos-

terior a la victoria, Leo Pfeffer fue totalmente sincero cuando explicó por qué una ley que prohibía la venta de anticonceptivos que nunca llegó a aplicarse, tuvo que ser anulada. La razón fue que "el sólo hecho de estar promulgada impedía que el Estado fomentara la anticoncepción, lo cual por entonces se consideraba una necesidad cada vez mayor. Las personas de ingresos medios y los ricos, casados y no casados, usan anticonceptivos; los pobres tienen hijos. Cuando los pobres, a menudo minorías raciales, están en los listados de los servicios de asistencia social, los estadounidenses que pagan impuestos se rebelan y exigen que el Estado haga algo al respecto... El gobierno nacional ya ha establecido esta política contraceptiva como parte de su programa de ayuda a los países subdesarrollados, pero el gobierno de los EE.UU. no puede actuar en consecuencia mientras sus propias leyes domésticas prohíban esta práctica".[1]

Los liberales, en efecto, jugaban un doble juego aquí. Utilizaban la raza para anular la idea de que el orden social era de alguna manera dependiente del orden moral, y luego, utilizaban el relajamiento de la moral sexual como una manera de justificar una campaña de eugenesia contra los mismos negros que habían hecho posible esa relajación de la moral sexual en primer lugar. El Sur había consentido la segregación, y allí todos eran cristianos; por lo tanto, el cristianismo había sido desacreditado como fuerza moral con algo que decir acerca de cómo se debía organizar esa sociedad. Las principales denominaciones protestantes estaban completamente de acuerdo con esa estrategia, si bien en apariencia parecía perjudicar sus propios intereses, ya que, en realidad, la mayoría de sus miembros estaban igualmente ávidos de liberación sexual. En la medida en que los protestantes de las confesiones mayoritarias capitulaban en el frente sexual, a modo de compensación aumentaban su activismo a favor de la justicia racial.

La segunda parte del doble juego tenía que ver con la eugenesia. Una vez que el orden social quedó debilitado por la acción de los liberales que enarbolaron la causa de la raza para encubrir la liberación sexual, se prescribieron los anticonceptivos como la panacea para alcanzar el bienestar, reduciendo el número de nacimientos negros, es decir, los potenciales beneficiarios de la asistencia social. Los negros, quienes fueron utilizados como pretexto para cambiar las costumbres, se convirtieron en las primeras víctimas del cambio, ya que los controladores de la natalidad los eligieron como "beneficiarios" de los nuevos servicios gubernamentales, que, en la mayoría de los casos, no eran más que un pretexto para legitimar la eugenesia anticonceptiva. El fallo de la Corte Suprema en el caso *Griswold contra Connecticut* fue el mayor "avance" en este sentido. Ahora

el gobierno federal podía seguir adelante con sus programas de control demográfico sin entrar en conflicto con las leyes estatales.

Tal vez envalentonado por esta serie de éxitos sorprendentes, JDR III decidió llevar su lucha por la anticoncepción un paso más allá. Decidió enfrentarse al enemigo en su propia guarida. Con la ayuda del padre Theodore Hesburgh, CSC, presidente de la Universidad de Notre Dame y miembro del directorio de la Fundación Rockefeller, JDR III concertó una audiencia con el papa Paulo VI, quien en ese momento reflexionaba sobre la cuestión del control de la natalidad y, según la visión iluminista de la historia, se esperaba que fuera aún más liberal que Juan XXIII, quien a su vez fue tan diferente de su predecesor como el día de la noche. Hesburgh, a quien se describe como "decididamente liberal en sus ideas en materia de población, aunque no llegaría tan lejos como JDR en algunos aspectos"[2] estuvo encantado de complacerlo gestionando la audiencia con el Papa. Tras ser informado por varios profesores jesuitas de la Universidad de Georgetown sobre "las complejidades de la Iglesia Católica, que limitan la libertad de cualquier papa", Rockefeller se reunió con Paulo VI durante cuarenta y cinco minutos a mediados de julio de 1965.

Años más tarde, en una carta a Henry Cabot Lodge, el hombre que organizó el asesinato de Ngo Dinh Diem, presidente católico de Vietnam, cuando Lodge fue nombrado emisario de Estados Unidos en el Vaticano, Rockefeller describió la reunión como "cálida y amistosa", pero, al mismo tiempo, "no demasiado provechosa o constructiva respecto de la cuestión de la población, ya que consideré que no había podido presionar lo suficiente y él, obviamente, no había podido ser totalmente sincero conmigo, en cuanto a sus puntos de vista personales, cuando tenía pendiente la decisión principal sobre el control de la natalidad". La decisión en cuestión, expresada en el documento papal que finalmente se publicaría con el nombre de *Humanae Vitae* en 1968, debió ser una amarga decepción para Rockefeller. Cinco años después de su encuentro con el Papa y dos años después de la aparición de Humane Vitae, Rockefeller seguía obsesionado con la oposición de la Iglesia al control de la natalidad. Tanto es así que estaba dispuesto a operar mediante su amistad con Lodge para hacer entender sus puntos de vista al mismo papa que los había ignorado en el verano de 1965. "La cuestión de la población", escribió JDR III a Lodge, "es el tema más importante que usted tendría que discutir con Su Santidad, suponiendo que tengan una relación estrecha e informal".[3] Uno tiene la impresión de que Rockefeller nunca superó el hecho de que el Papa nunca aceptó su oferta de colaborar en la redacción de Humane Vitae. Rockefeller escribió a Lodge en 1970 explicando que "todavía hoy

la Iglesia podría hacer una contribución importante si estuviera dispuesta a hacer una declaración positiva".

El hecho de que la Iglesia no hiciera lo que Rockefeller consideraba una declaración "positiva" no puede atribuirse a falta de celo de parte del Sr. Rockefeller. A los pocos minutos de su breve encuentro con el Papa en julio de 1965, Rockefeller se reprochaba a sí mismo en voz alta no haber expresado su caso con suficiente fuerza. En un intento de calmarlo, Mons. Paul Marcinkus, más tarde jefe del banco del Vaticano, sugirió que JDR escribiera al Papa una carta con el fin de expresar con mayor claridad los puntos que no se hubieran abordado durante la reunión. Un día después, el 16 de julio de 1965, JDR envió su carta sobre "la importancia del problema de la población... y el papel que la Iglesia podría asumir en su solución".[4]

El incidente parece el capítulo de una novela inédita de Henry James. El ferviente protestante estadounidense, con sus dos anticonceptivos recién inventados y una fe ilimitada en que la tecnología y el progreso resolverían todos los males del mundo, se enfrentaba al jefe de la institución fundacional del Viejo Mundo, un caballero italiano llamado Montini. "No hay problema más importante para la humanidad hoy día", informó seriamente el Sr. Rockefeller al Papa. Si el Papa no prestaba atención al consejo del Sr. Rockefeller, "nos enfrentaremos a un desastre de magnitud sin precedentes".[5]

El Sr. Rockefeller continuó explicando su invento al Papa, llamando al DIU "un avance de proporciones verdaderamente importantes, que pone a disposición un método seguro, eficaz, barato y factible en las condiciones de vida más difíciles. La experiencia de su uso hasta la fecha indica que será muy aceptable para las grandes masas en todo el mundo".[6] El adminículo abortivo promovido por Rockefeller fue retirado del mercado en los Estados Unidos en cuestión de años como resultado de las demandas de responsabilidad civil por daños que llegaron a los tribunales. Quienes afirman que la Iglesia perdió una oportunidad histórica con la publicación de Humanae Vitae harían bien en reflexionar sobre las consecuencias para la credibilidad papal, y mucho más para la infalibilidad, si Paulo VI siguiendo el consejo del Sr. Rockefeller hubiera aprobado el DIU como medio de control de la natalidad aprobado por el catolicismo. Cuando se trataba de dar consejos, JDR estaba acostumbrado a la atención incondicional de los líderes religiosos, quienes en general parecían beneficiarse financieramente en proporción directa a la avidez con la que implementaban la agenda antinatalista de Rockefeller a través de los oficios de sus diversas confesiones. Los cuáqueros, cuya idea del trabajo mi-

sionero incluía la colocación de DIUs en mujeres mexicanas, son un buen ejemplo. Quizás fue la naturaleza acomodaticia de las sectas protestantes más importantes lo que llevó a JDR a prescindir de sutilezas y a ser muy directo con Su Santidad respecto de lo que podía ocurrir si el Papa no veía las cosas como JDR. "Tal como yo lo veo", escribió Rockefeller al Papa,

> si la Iglesia no proporciona este liderazgo, habrá dos consecuencias: una, el actual ritmo acelerado hacia la estabilización de la población continuará país por país sin una guía o dirección general, particularmente en el aspecto moral; por otro lado, si se me permite hablar con franqueza, la Iglesia quedará superada en una cuestión de importancia fundamental para su pueblo y para el bienestar de la humanidad. No se puede detener la marea, ni siquiera frenarla, pero puede ser orientada. Porque creo tan profundamente en la importancia del papel que su Iglesia tiene que jugar en nuestro agitado mundo de hoy, estoy profundamente preocupado al ver una situación que, a largo plazo, me parece, será inevitablemente perjudicial para la posición de la Iglesia en el mundo.[7]

Uno se pregunta qué pasaba por la mente del Papa al leer estas líneas. ¿Debía sentir gratitud por haberse salvado, junto con su Iglesia, de ser arrastrada por la marea del progreso y de la historia? O era algo más parecido a la versión italiana de "Si sois tan ricos, ¿por qué no sois inteligentes?" De cualquier manera, la historia muestra que el Papa rechazó la sugerencia de JDR. Asimismo, la historia muestra de manera igualmente concluyente que muchos católicos liberales en los Estados Unidos estaban mucho más dispuestos a acomodarse a los deseos de JDR que a los del Papa, especialmente si las instituciones que dirigían podían contar con la financiación de Rockefeller o de otras fundaciones del establishment. El padre Hesburgh, quien organizó el encuentro entre Rockefeller y el Papa, es un buen ejemplo de esa actitud.

En su carta al Papa, Rockefeller quiso saber si era posible "desplazar el foco de esta preocupación del método en sí mismo a las aplicaciones prácticas del método". ¿Sería factible afirmar que la Iglesia dejaría librada a la discreción de cada familia la elección del método para determinar el número de sus hijos, con tal que el mismo no causara daño a quien lo use y siempre que no interfiera con el significado y la importancia de la unión sexual en el matrimonio?[8] Esta fue, por supuesto, la posición que adoptó el *Population Council* como condición para patrocinar su conferencia sobre población en Notre Dame. El padre Hesburgh había demostrado ser tan receptivo en este punto como el Papa se mostraría refractario más tarde. La visita del Sr. Rockefeller tuvo otras consecuencias. Convenció al Papa de que su principal enemigo estaba ahora en el Oeste y no en el Este y tra-

jo como resultado el fin de la cruzada anticomunista y el comienzo de la *Ostpolitik* del Vaticano. El 26 de junio de 1966, menos de un año después de la reunión del Papa con John D. Rockefeller III, Agostino Casaroli, el arquitecto generalmente reconocido de la *Ostpolitik* del Vaticano, voló a Belgrado y firmó un acuerdo normalizando las relaciones entre el Vaticano y Yugoslavia.[9]

Dado que el sexo era simplemente un instrumento –algo así como un cuchillo– según el punto de vista de Rockefeller, "¿no se podría hacer valer todo el peso y el prestigio de la Iglesia para prescribir las circunstancias en las que se utilizará el método elegido?... Para expresar lo anterior de forma más concisa, lo que estoy sugiriendo es que los métodos específicos sean considerados como meros instrumentos, como los cuchillos, cuyo uso es moralmente bueno o malo dependiendo de las intenciones de quien los use.[10] Era el tipo de *consecuencialismo** que el padre Charles Curran defendería unos dos años después en un libro publicado por la Universidad de Notre Dame. Sin embargo, el Papa no lo entendió así. La Iglesia Católica no compró ese punto de vista implícito en 1968 cuando promulgó la Humanae Vitae, y siguió sin aceptarlo veinticinco años después, esta vez explícitamente, con la publicación de *Veritatis Splendor*. Por cierto, las universidades católicas y los teólogos compraron la opinión de Rockefeller más o menos al mismo tiempo que el padre Hesburgh organizó la reunión de Rockefeller con el Papa. Ellos hicieron explícita su ruptura con la Iglesia cuando Hesburgh emitió su declaración *Land O' Lakes* en el verano de 1967.

Rockefeller añadió que la difusión de los anticonceptivos disminuiría el recurso al aborto, dando a entender que se oponía a esta práctica, cuando, de hecho, ya participaba en la financiación de la promoción del aborto en los Estados Unidos. Lo que proponía como contribución a la encíclica del Papa sobre el control de la natalidad se conocería más tarde como *consecuencialismo*, la idea de que el bien o el mal de cualquier acción está ontológicamente libre de su esencia y únicamente determinado por las intenciones del agente moral y las consecuencias que se derivan de su acto. Esta doctrina se convertiría en un rasgo prominente de la disidencia católica a medida que avanzaba la década. Sería la piedra angular

* También llamado *teleologismo consecuencialista*. Doctrina según la cual la moralidad de un acto depende de sus consecuencias, por lo tanto esta doctrina termina haciendo lícito aquello de que "el fin justifica los medios"; p.ej. éticas normativas utilitaristas, hedonistas, altruistas, eudemonistas etc.

de la posición de Charles Curran,* el hombre que montaría la protesta más efectiva contra la Humanae Vitae en los Estados Unidos, y todavía hoy puede escucharse en cualquiera de las conferencias patrocinadas con dinero de las fundaciones del *establishment* en los Estados Unidos. JDR no tuvo éxito con el Papa, pero sus argumentos se escucharon con frecuencia creciente en boca de profesores de teología católicos.

En octubre de 1965, toda la serie de conferencias sobre anticoncepción en Notre Dame, que se inició bajo los auspicios del *Population Council* en 1962, y cuya ininterrumpida financiación fue proporcionada por la Fundación Ford, finalmente salió del secreto bajo el que se celebraron, con la publicación de lo que George Shuster había prometido a Rockefeller tres años antes, es decir, una *declaración* de académicos católicos que impugnaban la posición de la Iglesia sobre el control de la natalidad. En octubre de 1965, *Religious News Service* anunció la publicación de una "notable declaración sobre el control de la natalidad preparada esta primavera por treinta y siete académicos estadounidenses, cuya existencia no fue revelada" hasta siete meses después de haber sido escrita. Los académicos católicos de marras, al menos treinta y siete de ellos, ahora estaban en la nómina de los dispuestos a llamar "poco convincente" a la posición de la Iglesia sobre anticoncepción. La declaración había sido entregada personalmente por el Rev. Theodore Hesburgh al reverendo Henri De Riedmatten, secretario de la comisión papal sobre el control de la natalidad. La noticia apareció en la edición parisina del *The New York Times*, en un artículo escrito por John Cogley que incluía el texto que Hesburgh también hizo llegar a la comisión de control de la natalidad.

No sorprende que la declaración de Notre Dame, que se elaboró del 17 al 21 de marzo de 1965, afirmara que "la crisis de la población mundial" era la razón principal por la cual la enseñanza de la Iglesia se había vuelto "poco convincente". La declaración enumeraba una serie de proposiciones respaldadas por los miembros de la conferencia, concretamente:

- Los miembros de la conferencia, respetuosos de la autoridad de la Iglesia, están convencidos de que las normas establecidas en el pasado no son definitivas, sino que permanecen abiertas a un mayor desarrollo. (Punto 2)
- Los miembros de la conferencia no encuentran convincentes los argumentos de la razón que se aducen habitualmente para apoyar

* 1934: sacerdote católico estadounidense disidente del Magisterio de la Iglesia a quien la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo el cardenal Ratzinger, el 10 de julio de 1986 declaró "no apto para enseñar teología católica".

la posición convencional. Estos argumentos no manifiestan una apreciación adecuada de los hallazgos de la fisiología, la psicología, la sociología y la demografía, ni revelan una comprensión suficiente de la complejidad y el valor inherente de la sexualidad en la vida humana. (Punto 3)

- La mayoría de los miembros opinan que existen pruebas fiables de que la anticoncepción no es intrínsecamente inmoral y que, por lo tanto, hay ciertas circunstancias en las que puede estar permitida o incluso recomendada. (Punto 5)
- Los miembros participantes estaban convencidos de que, en cuestiones de política pública, en una sociedad moralmente pluralista, los católicos, aunque den testimonio de sus creencias no necesitan, por razones de moralidad privada, oponerse a los programas gubernamentales de ayuda a la limitación familiar, siempre que se respete la conciencia de todos los ciudadanos. (Punto 7)

El último punto es especialmente importante. Fue una de las sugerencias expuestas por el Consejo de Población como condición para la financiación de la Conferencia de Notre Dame de 1962. Ahora, *mirabile dictu* [asombra contarlo], parecía como si un grupo de académicos católicos "responsables" hubieran llegado a la misma conclusión por sí mismos, simplemente reflexionando sobre las exigencias de la teología católica. Con todos los eslabones cruciales en términos de financiación y personal escondidos detrás de la escena, el hecho de que las mismas ideas siguieran apareciendo en lugares tan aparentemente inconexos, se atribuyó simplemente a que las grandes mentes siempre se mueven en los mismos círculos. Como veremos, la noción de que los católicos no debían oponerse a la financiación de los anticonceptivos por parte del gobierno se asomaría nuevamente antes de que terminara el verano de1965.

Las ideas que surgieron de la conferencia del '65 no fueron, por supuesto, propiedad exclusiva de Rockefeller y de su *Population Council*. En el verano de 1965, comenzó a emerger un consenso que tenía un sinnúmero de interesados involucrados. Uno de los firmantes de la declaración de Notre Dame, por ejemplo, fue el graduado y administrador de Notre Dame, Thomas P. Carney. Carney era en aquel momento de la conferencia vicepresidente a cargo del Departamento de Investigación y Desarrollo de la C. D. *Searle Company* de Chicago, una importante empresa farmacéutica que comercializaba la píldora anticonceptiva. Cuando las deliberaciones de la Conferencia de Notre Dame sobre el control de la natalidad se hicieron públicas, un abogado de Harrisburg, Pennsylvania, llamado

William Bentley Ball* se manifestó particularmente indignado por la duplicidad de Notre Dame. Ball también era asesor legal de la Conferencia Católica de Pensilvania, y fue en esta capacidad que escribió al arzobispo John Krol (1910-1966), presidente de la Conferencia Católica de Pensylvania y ordinario de la Arquidiócesis de Filadelfia. Luego de afirmar que la conferencia en Notre Dame "no facilita mi tarea", Ball relató la experiencia de un médico católico que había participado "y sintió repugnancia por lo que escuchó", lo cual "implicaba un ataque unificado a la posición que Sus Excelencias han adoptado, al punto de referirse a mí en un documento preparado de antemano".[11]

"La conferencia", continuó Ball, "fue presidida por un graduado de Notre Dame llamado Carney, quien es vicepresidente de *Searle*, quizás el principal fabricante de anticonceptivos en los Estados Unidos".[12]

En lo que respecta a la discusión sobre el control de la natalidad en Notre Dame, el campo no estaba nivelado, ni los observadores eran desinteresados. Además de los académicos ávidos de subvenciones, las empresas farmacéuticas como *Searle* tenían representantes en la conferencia para asegurarse un resultado favorable a sus expectativas. Parece que Notre Dame también estaba contenta con la colaboración.

En 1967, Thomas Carney, quien se había graduado en Notre Dame treinta años antes en química, fue nombrado miembro del consejo de administración; en1969 se le otorgó un título honorífico; en mayo de 1971 se le concedió el Premio Edward Frederick Sorin, el más alto galardón concedido por la Asociación de Exalumnos de Notre Dame.

La prensa católica, en su mayor parte, difundió el anuncio demorado de la conferencia secreta de Notre Dame como si se tratara de una encíclica del papa. "Por primera vez, al menos en mi experiencia lectora", escribió monseñor George W. Casey en *The Boston Pilot*, "un comité de teólogos morales y sociólogos responsables reunidos bajo los auspicios católicos han hecho una declaración pública dando su apoyo, aun con matices, a la anticoncepción".[13] Mons. Casey se mostró gratamente sorprendido por la audacia de la declaración de Notre Dame, aunque hubiera sido elaborada en secreto siete meses antes. Su publicación en el otoño del 1965 significaba para él que se estaba produciendo un cambio. El hecho de que la gente pudiera decir tales cosas y no sufrir consecuencias disciplinarias significaba que el Magisterio debía estar en duda. En otras palabras, el monseñor reaccionaba más bien ante la forma en que la declaración se propagaba y era difundida a través de los medios de comunicación, y

* 1916-1999: prominente abogado constitucionalista católico estadounidense.

prestaba más atención a la reacción de la Iglesia ante esa difusión que al contenido del documento en sí mismo o al razonamiento que justificaba aquellas afirmaciones heterodoxas. El hecho de que la declaración estuviera firmada por "expertos" que decían ser católicos, resolvía el problema del contenido, ya que la mayoría no se atrevería a llamarse "expertos". La reacción ante la declaración de Notre Dame fue también un tributo a la lealtad que los católicos tenían con las instituciones patrocinadas por la Iglesia. En la mentalidad de la mayoría católica en aquel momento, había *poca diferencia* entre Notre Dame y la Iglesia, hecho que las fundaciones patrocinadoras de la conferencia supieron aprovechar al máximo. La combinación de confianza residual en las instituciones católicas junto con la sensación de que la Iglesia estaba cambiando como resultado del Concilio, sumado el asunto de la explosión demográfica que Rockefeller y otros estaban orquestando a tambor batiente en los medios de comunicación, contribuyó a instalar la sensación de que una especie de avalancha imparable estaba en movimiento, y que la actitud personal hacia la anticoncepción era un indicador de si uno navegaba con la marea o era arrastrado por la correntada. "Los signos son cada vez más evidentes", dijo monseñor Casey refiriéndose específicamente a la anticoncepción, de que la reforma y la renovación instituidas por el papa Juan serán mejor recordadas por lo que se haga o deje de hacer respecto de este angustiante problema".[14]

Un indicio de que los esfuerzos de Rockefeller y del *Population Council* estaban teniendo su efecto fue el hecho de que el gobierno estaba empezando a involucrarse a su favor en la cuestión. El apoyo de Johnson al control demográfico en el mensaje del Estado de la Unión de 1965, fue seguido, seis meses después, en junio de 1965, por el fallo *Griswold vs. Connecticut*. Luego, después de *Griswold*, a lo largo del verano de 1965, el senador Ernest Gruening de Alaska presidió un comité del Senado que celebró audiencias sobre el asunto, que llamarían de la "explosión demográfica". Las audiencias fueron orquestadas con el objetivo de obtener dos efectos principales: en primer lugar, la población debía quedar impresionada por los peligros de la superpoblación en los términos más dramáticos posibles, y, en segundo lugar, se procuraría que hubiera unanimidad entre los que expusieran ante el "comité Gruening". El hecho de que no se escucharan voces discordantes debía dar la impresión de que entre los mejores y más brillantes ya existía un consenso sobre el asunto y que lo único que quedaba por hacer al Senado era poner en práctica las recomendaciones de los "Solones" del control de la población.

Las predicciones no eran sino funestas. Las masas que se agolpaban eran el preludio de un desastre inminente, algo catastrófico al nivel de

la guerra nuclear. "Aluvión" era un término que se oía con frecuencia. El propio senador Gruening era de la opinión de que "si nuestro crecimiento demográfico no se estabiliza, podemos suponer razonablemente que perderemos las libertades, los privilegios y la buena vida que disfrutamos".[15] El senador Joseph S. Clark, de Pennsylvania, quien llevó la política del *New Deal* a Filadelfia, cuya segunda esposa estaba en el directorio de *Planned Parenthood* de Filadelfia, se había convertido a mediados de los años 1960 en un incansable proselitista de los anticonceptivos financiados por el gobierno. "En mi opinión", dijo el senador Clark antes de las audiencias de Gruening, "con la excepción del problema de la guerra y la paz, éste es el asunto más crítico al que se enfrenta nuestro país hoy en día".[16] Robert C. Cook, presidente del *Population Reference Bureau*, dijo en las audiencias de Gruening que "el punto de no retorno demográfico" no estaba "muy lejos en el futuro". Para los no iniciados, el punto de no retorno demográfico era "ese momento en que el crecimiento de la población hace inevitable la desintegración y la desesperación". El general William H. Draper, Jr. vicepresidente de *Planned Parenthood-World Population*, dijo al comité que concebía el crecimiento de la población como una "bomba" que debe ser desactivada "para que la humanidad no se multiplique hasta la inconsciencia".

"Como las células del cáncer que se multiplican en el cuerpo humano", continuó Draper cambiando su metáfora, pero no la condición patológica que esperaba retratar, "a menos que se lo detenga, [ese crecimiento demográfico] destruirá nuestra civilización actual, con la misma irreversibilidad que lo haría un conflicto nuclear".

Dada la actitud que Gruening fomentaba, no sorprende, que John D. Rockefeller III, presidente del directorio del Consejo de Población, también fuera llamado a testificar. Y como no es de extrañar, JDR le dijo al senador de Alaska que "ningún problema es más importante para el bienestar de la humanidad que la limitación del crecimiento demográfico. Como amenaza a nuestro futuro, con frecuencia se lo equipara a una guerra nuclear".[17]

En la noche del 10 de agosto, Ball vio las noticias de la NBC con Huntley y Brinkley* y escuchó a Stuart Udall, anteriormente del Departamento del Interior, y a Alan Guttmacher, de *Planned Parenthood,* quienes anunciaron que las audiencias se desarrollaban sin problemas y que, hasta el momento, no había surgido ninguna oposición. Ese, por supuesto, era

* Programa de noticias vespertino llamado *The Texaco Huntley-Brinkley Report* transmitido desde Nueva York y Washington D.C.

precisamente el objetivo de orquestar las audiencias para que sólo se escuchara el lado pro control de la población. Pero Ball, quien era responsable de representar a la Iglesia en el Estado de Pennsylvania, se preguntó si la gente de la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC) [Conferencia Nacional Católica para la Ayuda Social] en Washington no se había quedado dormida cuando debía actuar. ¿Era realmente cierto que los católicos planeaban no participar en esto?, se preguntaba Ball. Algunas llamadas telefónicas le indicaron que ése era precisamente el caso, y se tomó el tiempo para manifestar su alarma ante el arzobispo Krol. Ball se había puesto en contacto con William "Bud" Consedine, asesor jurídico de la NCWC en Washington D.C., y averiguó que la NCWC "no se metía en esto" porque consideraba, según Consedine dijo a Ball, que el proyecto de ley no iba a ser aprobado de todos modos. Ball estaba consternado por lo que escuchó. Al fin del verano, parecía que las audiencias concluirían sin que una sola voz expresara su oposición, y sin que se permitiera a ningún representante de la Iglesia, no porque Gruening se negara a permitirlo, sino más bien porque la *National Catholic Welfare Conference* había decidido que no tenía nada que decir sobre el asunto.

Cuanto más indagaba Ball en este asunto desconcertante, más se alarmaba. Tras su contacto inicial con Mons. Krol y después de recibir permiso para testificar en nombre de Pennsylvania, Ball se puso en contacto con monseñor Francis Hurley, quien trató de disuadir a Ball de seguir con su intención de testificar. Hablar como representante de los Obispos de Pennsylvania, según Hurley, crearía fricciones en otros estados donde los departamentos de bienestar social ya habían instituido programas de control de la natalidad en el marco del programa contra la pobreza con el consentimiento expreso de los mismos obispos de esas diócesis. Hurley consideró que la posición que Ball planeaba adoptar sería una vergüenza para esos obispos.

A medida que se acercaba la fecha fijada para el testimonio de Ball, quedó claro que las objeciones de Hurley eran algo más que de procedimiento. La maniobra procesal, es decir, Hurley diciéndole a Ball que la NCWC quería elegir su propio tiempo y lugar para adoptar una postura sobre el control de la natalidad, se complicó por el hecho de que afirmaron estar esperando "directivas de Roma". Detrás de ambas objeciones de procedimiento, estaba la cuestión de fondo. Hurley en particular y la NCWC en general no estaban de acuerdo con la actitud de confrontación de Ball sobre la participación del gobierno en la anticoncepción. El punto de fricción era de nuevo racial, o al menos esta fue la excusa dada para no oponerse a lo que estaba sucediendo en las audiencias de Gruening. Hur-

ley se preguntaba si era correcto acabar con el programa contra la pobreza sólo porque incluía elementos que promovían el control de la natalidad. Hurley, en otras palabras, aceptaba los programas de pobreza en su valor nominal, mientras que Ball los veía como una fachada para expandir el poder del Estado secular a expensas de la Iglesia, y más allá de eso, algo de inspiración más oscura como era la supresión eugenésica de la tasa de natalidad de los negros.

El *impasse* nunca se resolvió. Ball siguió pensando que Hurley era un incauto inteligente que estaba fuera de su terreno propio porque no estaba capacitado en el derecho. En consecuencia, Ball consideraba que Hurley no debería haber negociado en nombre de la Iglesia. Como el *impasse* nunca se resolvió, la desconfianza comenzó a crecer por ambas partes. Hurley y la NCWC propusieron su propio candidato como portavoz de la Iglesia, un jesuita de Georgetown llamado Dexter Hanley. Ball y Krol, por su parte, comenzaron a sentir que la NCWC estaba trabajando para socavar su posición.

En la víspera del testimonio de Ball como portavoz de los obispos católicos ante las audiencias de Gruening en agosto de 1965, Ball anunció a Krol que el 12 de agosto la *Ley de Oportunidades Económicas* había sido enmendada para incluir, a petición del senador Clark, una autorización específica para proyectos de control de la natalidad.

Ball utilizó el resto de su carta para quejarse amargamente a Krol de cómo la NCWC estaba manejando (o desmanejando) todo el tema de la financiación estatal de los anticonceptivos, política de la cual responsabilizaba a monseñor Hurley punto por punto.

1) La NCWC nunca se opuso a la introducción del control de la natalidad en el programa contra la pobreza.
2) La posición personal de monseñor Hurley (que parece llevarse a cabo en política de la NCWC) es que la Iglesia no debe oponerse al control de la natalidad financiado con fondos públicos.
3) Aprueba la declaración adjunta sobre planificación familiar del padre Hanley *et al.*
4) Desaprobó expresamente la opinión contra la planificación familiar expresada por mí en *Commonweal.*
5) Cree que no debería testificar en las audiencias de Gruening en nombre de ningún obispo, sino únicamente a título individual.
6) La NCWC no ha adoptado ninguna posición en las audiencias de Gruening.[18]

Durante el tiempo en que la NCWC no hizo nada, ostensiblemente mientras se mantenía "a la espera de nuevas indicaciones de Roma", la Comisión Gruening pasó todo el verano dando la impresión de que el caso a favor de la anticoncepción financiada por el gobierno era prácticamente unánime. A medida que pasaba el verano, día tras día sin respuesta de los católicos, Ball apenas podía contener su asombro.

"No puedo creer", dijo Ball a Krol, "que después de 50 años de predicar contra el control de la natalidad, los obispos de EE.UU. hayan dado a *Planned Parenthood* un triunfo total... Sin embargo, este es el hecho. No tiene mucho sentido protestar el uso de fondos estatales para el control de la natalidad por parte del Departamento de Salud de Pennsylvania, cuando la política católica nacional ha aprobado dicho uso".

Ball tenía previsto testificar ante la Comisión Gruening el 24 de agosto, pero estaba claro que se sentía desmoralizado por la falta de apoyo de la NCWC en Washington.

"Estoy terriblemente cansado de ser quien toma la iniciativa en lo que respecta a la NCWC", dijo a Krol. "La debilidad básica, por supuesto, reside en el hecho de que, lamentablemente, el caballo parece haber salido ya de la caballeriza".*[20]

En la víspera del testimonio de Ball ante la comisión Gruening, Krol escribió a Egidio Vagnozzi** quejándose una vez más, específicamente esta vez sobre el "padre Hanley, S.J." quien había testificado el 9 de agosto ante la sección de derecho de familia de la Asociación Estadounidense de Abogados sobre "Problemas de política pública que surgen de la planificación familiar apoyada por los impuestos". Tal como Krol había llegado a esperar, la posición de Hanley, quien simpatizaba con la idea de los programas de planificación familiar financiados con impuestos, fue ampliamente difundida en los medios y, por tanto, era considerada la posición católica sobre el tema. Krol se quejó ante Vagnozzi de que este tipo de desinformación estaba haciendo avances dramáticos en la percepción de los católicos sobre el tema. Citó una encuesta de Gallup de 1953 que afirmaba que el 53% de los católicos decía que la información sobre el control de la natalidad debería estar disponible para cualquiera que la quisiera. En enero de 1965, el 78% de los católicos encuestados expresó la misma opinión. Asimismo, el 60% de los católicos opinaba que la Iglesia aprobaría algún método de control de la natalidad como la píldora anticonceptiva, y el 81% creía que esa aprobación llegaría en los próximos diez años.

---

* Ya ha trascendido la noticia o ya es tarde para hacer algo que valga la pena.

** Delegado Apostólico de la Santa Sede ante los EE.UU.

Vagnozzi, por su parte, sólo pudo responder compartiendo "la preocupación de Su Excelencia por la actitud de algunas personas con respecto a la directiva del Santo Padre sobre las discusiones acerca del control de la natalidad. Lamentablemente, estas personas o autodenominados expertos están consiguiendo crear una falsa impresión sobre la posición de la Iglesia en este tema. Francamente, creo que debería haber una mayor preocupación".[21]

"Tal como usted dice", concluyó Vagnozzi, "se trata de un problema grave". De la correspondencia entre ambos se desprende que tanto Krol como Vagnozzi consideraban que la tergiversación de la posición de la Iglesia y la prohibición de la discusión, que, en efecto, sólo obedecían los que adherían al magisterio de la Iglesia, estaba teniendo graves repercusiones entre los fieles, a causa de la deformación de la opinión pública por parte de los medios de comunicación favorables a la anticoncepción. Esto, a su vez, estaba teniendo graves ramificaciones en el ámbito de la política pública. La única contramedida que la Iglesia pudo montar durante todo un verano de propaganda anticonceptiva, le dijo Krol a Vagnozzi, sería el testimonio de Bill Ball, que estaba programado para la mañana del 24 de agosto.

Cuando Ball finalmente llegó a la sala de audiencias del subcomité en el Capitolio la mañana del 24 de agosto, se sorprendió al ver que ya no iba a testificar como estaba programado. Había sido reemplazado en la nómina nada menos que por el reverendo Dexter Hanley, S.J. Un vistazo al testimonio del padre Hanley nos da un indicio de por qué Gruening encontró sus puntos de vista más agradables que los de Ball. El padre Hanley comenzó su testimonio con una nota bastante católica. Dijo: "La única forma moralmente aceptable de regulación familiar voluntaria es a través de la continencia, ya sea total o periódica. Cualquier otro programa público que desafíe directa o indirectamente estas premisas, encontrará la oposición de los católicos".

Pero después de decir eso, Hanley efectivamente dejó a un lado la posición católica para afirmar que esa posición sólo concernía a los católicos y que en una sociedad pluralista el buen católico no trataría de imponer su voluntad al conjunto de la sociedad. La idea de Hanley de "un acuerdo práctico y político significaba en efecto la marginalización de la Iglesia Católica en cuestión del control de la natalidad y una mayor secularización de la cultura con la consiguiente declinación del orden social. La oposición católica a la anticoncepción fue presentada como el análogo moral a su negativa a comer carne los viernes. Si bien "sería ideal", opinó el padre Hanley, "que todos los ciudadanos pudieran compartir los mis-

mos códigos y convicciones morales básicos", el hecho de que no lo hagan significa que los católicos deberían retirar sus objeciones a cualquier cosa que el Estado laico impulse, pero a lo que la Iglesia se opone. "El gobierno", afirmó Hanley "no es el órgano adecuado para decidir la verdad de los puntos de vista en conflicto".

> Por lo tanto, mientras mantengo firmemente mis posiciones morales básicas como católico, creo que puedo apoyar un programa gubernamental que, en su legítima preocupación por la educación, la salud y el bienestar en una población en rápida expansión, permite a cada ciudadano una elección moral totalmente libre en materia de planificación familiar y le ayuda a llevar a cabo esa elección.[22]

Ahora bien, puede ser que el padre Hanley haya fraguado su posición en su dormitorio con un ejemplar abierto del *Denzinger** delante de él, pero el hecho es que hay notables similitudes entre su posición y la que el Sr. Rockefeller y su *Population Council* especificaron como condición necesaria para la subvención que otorgaron para la conferencia de Notre Dame en 1962. El otro hecho que permanece notorio es que Hanley fue invitado precisamente a aquellas conferencias, por lo que es muy probable que conociera bien la posición "progresista" en el asunto del control de la natalidad, así como la posición que aseguraría a los católicos una respuesta satisfactoria de gente como Rockefeller. No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta de estas cosas; de hecho, habría que ser un corto para no para entenderlas, y el padre Hanley no era un idiota. Más allá de eso, la posición de Hanley tenía la bendición de monseñor Hurley y de los burócratas de la NCWC, que estaban cada vez más inclinados a impulsar su propia agenda a expensas del magisterio de la Iglesia y, más aún, inclinados a hacer política a espaldas de los obispos. La inserción de Hanley en el cronograma de las audiencias testimoniales organizadas por Gruening fue sólo una indicación de que ellos impulsaban sus propias políticas a expensas de sus empleadores, los obispos.

Bill Ball finalmente llegó a testificar el 24 de agosto, pero como el último orador del día. Como si aquello no hubiera sido suficientemente malo de por sí, el hecho de que la posición de la Iglesia fuera representada como dos puntos de vista diferentes –el suyo y el de Hanley– dio la impresión de que la Iglesia tenía dos opiniones sobre la cuestión del control de la natalidad patrocinado por el gobierno. Frente a una unanimidad de opinión artificialmente orquestada por parte de los secularistas y su alarmismo sobre

* Manual de símbolos, definiciones y declaraciones sobre las cosas de la fe y las costumbres, recopilación católica del magisterio de la Iglesia en orden cronológico.

los peligros de una "bomba" demográfica a punto de estallar, la posición de la Iglesia, en comparación, parecía vacilante e insegura.

Por cierto, ese era el caso sólo si se decide ignorar el testimonio real de Ball, que consistió en una contundente acusación contra los planes de control de la natalidad patrocinados por el gobierno por ser perjudiciales para las libertades de los ciudadanos y también encubiertamente eugenésicos. Paralizados por la prohibición del Vaticano, por un lado, y una noción cada vez más prohibitiva de la separación de la Iglesia y el Estado propuesta por los laicistas, Ball hizo un trabajo brillante al presentar el control de la natalidad como una amenaza para las libertades civiles. El argumento de Ball se basó en dos casos de la Corte Suprema de reciente memoria. En base a *Griswold* él reafirmó el derecho a la privacidad y con los casos *Engel* y *Schempp*, fundamentó la libertad de coerción gubernamental cuando se trata de cuestiones religiosas. Si la Corte Suprema de Justicia podía argumentar que una invocación religiosa o la lectura de un pasaje de la Biblia en la escuela era intrínsecamente coercitivo para aquellos que no compartían el punto de vista judeocristiano y, por lo tanto, una infracción inadmisible a la separación de la Iglesia y el Estado, entonces un trabajador social que indagara en las opiniones de su asistido sobre la sexualidad y la procreación, difícilmente podría interpretarse como menos invasivo o en detrimento de esa separación. Esto se aplicaba, según Ball, a cualquier persona que recibiera ayuda social, pero era especialmente cierto en el caso de los católicos que recibían asistencia social, o en cualquier otra condición afectada por una entidad pública.

Según el testimonio de Ball, "las principales características del proyecto de ley plantean graves peligros para la libertad civil, al tiempo que no ofrece ninguna perspectiva real de aliviar los problemas de pobreza, hacinamiento y enfermedad que pretenden resolver".[23] Además, los programas de control de la natalidad son necesariamente coercitivos, tal y como se definió el término en las recientes decisiones sobre la oración en las escuelas. Esto era así porque el principal grupo-objetivo de los programas de control de la natalidad ha sido siempre los pobres.

Decirle a una persona que es libre de aceptar el control de la natalidad que se le ofrece, no mejora su situación añadiendo que es libre de negarse. El simple hecho de que el mismo gobierno, que es la fuente de sustento de la persona, le ofrezca esos servicios significa que el gobierno considera que el anticonceptivo es algo bueno para ofrecer, y por extensión, que el beneficiario de la ayuda social haría bien en aceptar. Ese intercambio es por naturaleza *coercitivo*. Para el católico, el Estado se inmiscuye en una esfera alrededor de la cual acaba de erigir un muro de separación muy alto.

Si la Corte Suprema hubiera sido sincera en su preocupación por la separación de la Iglesia y el Estado, sin duda habría aceptado el argumento de Ball. Sin embargo, con el beneficio de una mirada retrospectiva es difícil ver cómo el gobierno podía estar siendo sincero en el asunto. La doctrina de la privacidad, invocada por el juez Douglas en 1965, se utilizo siete años después para justificar la despenalización del aborto, pero no se utilizó para detener la participación cada vez mayor del gobierno en la financiación y distribución de los anticonceptivos. *A posteriori*, la lección parece bastante clara. Privacidad significaba, en efecto, protección de la liberación sexual contra las amenazas de la religión organizada. Con el tiempo, la *doctrina de la privacidad* sería invocada para proteger a dos homosexuales sorprendidos *in flagrante delicto* en un automóvil estacionado en una calle de Albany, Nueva York. La doctrina de la privacidad en este caso se utilizó para anular la ley de ese estado que prohibía la sodomía. Fue sólo un ejemplo más de cómo los términos que el Estado laicista utilizó para ampliar la aceptación de la liberación sexual nunca podían ser utilizados al pie de la letra para cuestionar la expansión mencionada arriba.

En este sentido, se podría culpar a Ball de ingenuidad, pero eso invitaría a un cinismo fuera de lugar, especialmente a la luz de la evidencia de la época. En 1965 no era evidente que el juez Douglas no fuera sincero cuando se refirió al matrimonio como algo sagrado y privado en *Griswold*. Ball simplemente estaba utilizando el lenguaje que tenía a su disposición como abogado, en un país que, a todas luces, da gran importancia a la noción de Estado de Derecho.

Ball también mencionó el hecho de que en los últimos tiempos tanto los tribunales como las legislaturas habían ampliado la definición de bienestar social y reducido el poder del gobierno sobre los individuos. Ambos aspectos participan en común de una "preocupación por los miembros más débiles de la sociedad... últimamente esta preocupación se ha extendido con mayor énfasis a los procesados, los extranjeros, los negros y los pobres". El proyecto de ley de Gruening pedía algo que iba en contra de ambas tendencias. "*S. 1676*", según Ball, "es, simple y llanamente, un proyecto de ley para el establecimiento de un control de la natalidad nacional e internacional y para la creación de órganos gubernamentales federales permanentes para llevarlo a cabo". Ball se quejó de que no sólo tal entidad sería, por su naturaleza, *intrusiva* y *coercitiva*, sino que, además, la carga de su justificación recaería en el negro.

"La nota de eugenismo racial...", continuó Ball, "es ineludible en la propuesta del S. 1676... En esta hora de dolorosa emergencia de nuestros hermanos negros en la sociedad estadounidense, con seguridad esta con-

sideración debería sopesarse en la balanza con los supuestos, pero no probados beneficios de la propuesta de control de natalidad de la *S. 1676*". Ball concluyó diciendo que todo el proyecto de ley reflejaba la psicología de "la Carga del Hombre Blanco"* y, en consecuencia, debía ser rechazado.[24]

El enfoque de Ball sobre el tema del control de la natalidad pareció haber tomado por sorpresa a la clase dirigente laicista y al rincón católico de obsecuentes. John Cogley, que puede considerarse que representa a ambos organismos en su calidad de escritor de asuntos religiosos del *New York Times*, quedó impresionado por el testimonio de Ball –al menos al principio. En un artículo que apareció dos días después del testimonio de Ball, Cogley no sólo mencionó que Ball "se basó en gran medida en decisiones de la Corte Suprema" en su presentación, sino que también dio la impresión de que su argumentación sobre la naturaleza intrínsecamente coercitiva del control de la natalidad financiada por el gobierno, resultó persuasiva. La decisión de Ball de combatir el fuego con fuego parecía dar frutos, al menos por la impresión que causó en Cogley en *The New York Times*, que secundó la idea de que los derechos de alguien iban a ser violados y que ese alguien sería invariablemente el "cliente". "El hecho de que el ciudadano", opinó Cogley, "estaba en la posición de 'cliente' de un gobierno todopoderoso, lo ponía en peligro de ser 'susceptible a una presión sutil'". [25] Se tiene la impresión de que Cogley esperaba un ataque frontal de Ball, en nombre de los obispos, a la moralidad del control de la natalidad, el cual, al no producirse, sorprendió al periodista un tanto descolocado.

Sin embargo, en cuestión de días, Cogley cambió de opinión sobre el testimonio de Ball y pasó a la ofensiva acusándolo de haberlo hecho bajo falsos pretextos. Como no podía retractarse de lo que había dicho antes sobre el contenido de la presentación de Ball, Cogley decidió en cambio atacar a quienes lo auspiciaban. Cogley insinuó que Ball mentía al afirmar que había hablado en nombre de la jerarquía episcopal estadounidense. El artículo de Cogley estaba lleno de insinuaciones y de fuentes no identificadas, pero la intención era clara: desacreditar al mensajero afirmando que no representaba la posición católica.

"Al menos un miembro del consejo administrativo de la *National Catholic Welfare Conference*", escribió Cogley sin dar nombres, "el único que puede hablar en nombre de los obispos estadounidenses, no tenía cono-

* Frase que hace referencia al deber que antiguamente se atribuían los "blancos" anglosajones de administrar los asuntos de los "no blancos", a los que consideraban menos desarrollados, que el poeta imperialista inglés Rudyard Kipling utilizó en un famoso poema para alentar al gobierno de los EE.UU. a la anexión colonial de las Filipinas luego de la Guerra con España en 1898.

cimiento de que la declaración se iba a hacer con la autorización de la conferencia".[27]

El domingo (29 de agosto de 1965) inmediatamente posterior al testimonio de Ball en las audiencias de Gruening, el cardenal Patrick O'Boyle pronunció un sermón sobre "Control de la natalidad y política pública" en la catedral de St. Mateo en Washington D.C. El sermón tuvo una amplia cobertura en la prensa, y su influencia se sintió en la capital de los EE.UU. La Iglesia, en la persona del arzobispo O'Boyle, se pronunciaba sobre el programa de pobreza y el intento del gobierno de lidiar con la situación de los pobres en general y los negros pobres en particular, a través de medios eugenésicos. El sermón era un claro intento por parte de O'Boyle de trazar una línea en la arena, y la línea tenía que ver con la insinuación de los programas de control de la natalidad en el presupuesto de la Guerra contra la Pobreza.

"En los Estados Unidos", comenzó O'Boyle, "el progreso en el campo de la justicia racial y social ha sido poco menos que fenomenal".[28]

El sermón de O'Boyle pretendía dejar patentemente claro a Washington, que, por muy fenomenal, por muy "santa" que fuera la causa del movimiento de los derechos civiles, la Iglesia Católica no iba a tolerarlo como pantalla de una avanzada para la aceptación pública del control de la natalidad.

El desafío de O'Boyle llevaba implícito un reproche a las políticas acomodaticias de la NCWC hasta ese momento. "Los comités del Congreso y otros organismos públicos", dijo O'Boyle, "al no escuchar ninguna expresión oficial en sentido contrario, han asumido que 'el silencio daba el consentimiento' y han iniciado programas que se inmiscuyen en la vida privada de los ciudadanos, programas en los que, para decirlo sin rodeos, el gobierno no tiene nada que hacer". Además de romper con la política de la NCWC, O'Boyle puso en duda la noción de una "explosión demográfica", admitiendo a lo sumo que "puede haber en este momento zonas de relativa superpoblación en ciertas partes de este país –los llamados guetos negros de algunas de nuestras ciudades del norte, por ejemplo". Incluso si este fuera el caso de forma generalizada, O'Boyle dejó claro que el control de la natalidad, especialmente en los programas patrocinados por el gobierno no iba a aliviar los problemas sociales.

Un programa de tan dudoso beneficio es claramente superado por su lado negativo, que implica una amenaza para la familia estadounidense. específicamente como resultado de "la intrusión gradual del gobierno en la vida privada de sus ciudadanos". Siguiendo el ejemplo de Ball, O'Boyle citó fallos de la Corte Suprema para reforzar sus argumentos. El "derecho

a ser dejado en paz" del juez Brandeis tuvo una aplicación moderna en *Griswold vs. Connecticut*: "Ahora", concluyó O'Boyle, "si el gobierno se ve obligado por esta decisión a prohibir la práctica del control de la natalidad, se deduce lógicamente que también se le prohíbe promoverla". A continuación, O'Boyle atacó específicamente el proyecto de ley Gruening, aunque no por su nombre.

> A pesar de estas inequívocas barreras constitucionales, se ha presentado un proyecto de ley en el subcomité del Senado sobre gastos de Ayuda Extranjera que involucraría formal y directamente al gobierno federal en los programas de prevención de la natalidad, incluyendo la divulgación de información y materiales a cargo al erario público... En varias ciudades se ha intentado vincular la promoción del control de la natalidad con el nuevo programa de lucha contra la pobreza, con la teoría de que, como dijo un senador, "los pobres son más propensos que cualquier otro grupo a tener familias numerosas". [29]

"Eso", dijo O'Boyle desde el púlpito, "no es asunto del gobierno. La elección de cuántos hijos debe tener una pareja es responsabilidad personal de los cónyuges. No es menor su responsabilidad por el hecho de ser pobres".

La raya en la arena estaba clara. La Iglesia apoyaría la Guerra contra la Pobreza llevada a cabo por el movimiento de los derechos civiles y la expansión concomitante del Estado de bienestar sólo si esa expansión se mantenía dentro de los límites de la ley moral. Una vez que se cruzara esa línea, el gobierno debería enfrentar la oposición de los católicos. Por cierto, esto es precisamente lo que los secularistas habían temido todo el tiempo. Rockefeller y sus secuaces en el Consejo de Población sólo estaban interesados en los católicos dispuestos a relegar sus creencias morales al ámbito de la predilección personal. Esta había sido la condición *sine qua non* para financiar las conferencias sobre anticoncepción en Notre Dame, y fue el núcleo de la posición de Hanley sostenida frente a la Asociación Estadounidense de Abogados y durante las audiencias de Gruening. También estaba en el centro de la estrategia de la NCWC, que, según sospechaba Krol, había hecho todo lo posible para introducir a Hanley y su posición sobre el asunto en el cronograma de las audiencias de Gruening en lugar de Bill Ball.

En efecto, O'Boyle defendía una interpretación honesta de la separación de la Iglesia y el Estado, y en materia sexual es precisamente lo que la Iglesia nunca conseguiría porque, en prácticamente todos los aspectos importantes, la separación de la Iglesia y el Estado no era más que *un pretexto para el establecimiento de la agenda laicista* como la ley del país, y la liberación sexual como pantalla para el control eugenésico fue, tal

como el tiempo mostraría con creciente claridad, una de las exigencias no negociables de los laicistas.

"Para un agente del gobierno", declaró O'Boyle, "preguntar sobre los detalles de la vida sexual, o de alguna manera sugerir prácticas con respecto al sexo que pudieran contradecir las creencias religiosas, es una clara violación del sagrado derecho a la intimidad que la Corte Suprema consideró inviolable".[30] O'Boyle argumentaba, en otras palabras, que era incoherente prohibir hacer una plegaria en las escuelas por constituir una violación de las creencias religiosas y, al mismo tiempo, promover la anticoncepción. Por supuesto, esto era verdad, pero también lo era que esta contradicción se encontraba en el corazón de la agenda laicista.

"En los grandes temas de este tipo", continuó O'Boyle, "donde la opinión está dividida tajantemente, la primera y más importante consideración en la búsqueda de una solución es la preservación del *derecho de conciencia* dado por Dios. Los católicos, por ejemplo, no tienen derecho a imponer su propio código moral al resto del país mediante la legislación civil. Por el mismo razonamiento, están obligados a oponerse a cualquier regulación que eleve a la categoría de política pública una filosofía o práctica que viole el derecho a la intimidad o a la libertad de conciencia. La libertad de los ciudadanos tiene dos vertientes. ...En situaciones como ésta, que implican graves cuestiones morales en las que las personas se esfuerzan por formar una conciencia recta, el papel del gobierno es claro: estricta neutralidad... En el momento en que el gobierno presume de "aconsejar" en esta delicada área, abre la puerta a su influencia en la libre decisión de los ciudadanos. Y de la influencia a la coerción hay un corto trecho".[31]

Lamentablemente, el arzobispo O'Boyle, como todos los obispos, estaba librando "una guerra en dos frentes" en esta cuestión. Además de advertir al gobierno que no financiara los programas de control de la natalidad, tenía que amonestar a los católicos a adherir a la posición de la Iglesia. "Un católico", afirmó O'Boyle haciendo un giro momentáneo al segundo frente, "por el solo hecho de su pertenencia, acepta voluntariamente el magisterio oficial de la Iglesia en materia de fe y de moral. Y, mi querida buena gente, la enseñanza de la Iglesia con respecto a la anticoncepción siempre ha sido clara y coherente".[32] Como indicación de que esa enseñanza no iba a cambiar, O'Boyle cita la declaración del papa Paulo VI cuando dijo que "no tenemos una razón suficiente para considerar las normas dadas por el papa Pío XII en esta materia como superadas y, por tanto, no vinculantes".

"Si la semana próxima", preguntó O'Boyle al concluir su homilía, "se os pidiera que sacrificarais a uno de vuestros hijos para aliviar la "explo-

sión demográfica", ¿cuál elegiríais?... Sin duda, en la gloriosa historia de esta gran nación, hemos encontrado mejores guías para la Gran Sociedad que los cuatro jinetes del control artificial de la natalidad, el aborto, la esterilización y la eutanasia... Esa es la filosofía del derrotismo y la desesperación".[33]

En una carta en la que expresaba su satisfacción por la acogida de su homilía, O'Boyle mencionó la indignación que causó su mención negativa de la *Gran Sociedad.** La luz, por supuesto, era sólo contingentemente negativa. Si el gobierno de Johnson seguía su curso, tendría que vérselas con una Iglesia que pondría en entredicho su *bona fide* moral. Pero O'Boyle decidió tomarse las críticas en serio y en futuras publicaciones dejó de hacer mención a la *Gran Sociedad.* El mensaje estaba claro en cualquier caso.

Durante el otoño de 1965 Ball, Krol y O'Boyle colaboraron en una política diseñada para frustrar la entrada del gobierno de los Estados Unidos en el campo del control de la natalidad. El 29 de octubre, Ball tuvo una reunión de cuatro horas y media con O'Boyle en Washington durante la cual expuso tres posibles respuestas al tema del control demográfico. La primera respuesta era la "coexistencia pacífica", que Ball caracterizó como la posición defendida por monseñor Hurley y la NCWC. Los argumentos a favor de esta política eran los que los liberales hallaban más afines, a saber, la cooperación ecuménica, la paz civil y el sostenimiento de toda posición que evitara poner en peligro el programa de lucha contra la pobreza. El seguimiento de esta política no afectaría los intereses de los liberales que obtenían beneficios del Estado de bienestar, porque en efecto eliminaría a la Iglesia Católica de la contienda. La opción número dos era la política de oposición limitada defendida por el padre Hanley. Esta política se opondría a los programas gubernamentales de control de la natalidad a menos que se establecieran disposiciones que prohibieran la coerción, protegieran la privacidad y excluyeran el aborto y la esterilización. Ball era escéptico respecto de ambas estrategias, y consideraba que el movimiento del control de la natalidad estaba acumulando poder al punto de tornarse incontrolable, y, asimismo, estimaba que la financiación del gobierno lo haría tan poderoso que estaría más allá de cualquier aparato legal diseñado para controlarlo. Su objeción a la política de oposición limitada se fundaba en los mismos reparos. Y citó sus experiencias con *Planned Parenthood* como indicio de que los controles legales del tipo que

* Término acuñado para hacer referencia al conjunto de programas –y la retórica consiguiente– de la Administración Johnson para "combatir la pobreza y la injusticia racial" en la tradición demócrata del *New Deal* de Franklin D. Roosevelt.

Hanley instaba, aunque se aceptaran formalmente, no servirían de nada en la práctica. Al solicitar una subvención de 90.000 dólares en Filadelfia bajo el Programa de Oportunidades Económicas, *Planned Parenthood* dirigió el plan a una zona ciento por ciento negra en el centro-norte de la ciudad. Además, el personal del programa no estaba capacitado médicamente, sino que había sido entrenado para ejecutar el programa social de *Planned Parenthood*. Según la solicitud de subvención, los "visitantes a los hogares" formados por *Planned Parenthood* iban a los domicilios de sus "clientes" para "observar las condiciones de vida de las familias y [buscar] la información necesaria para una programación eficaz en el futuro". Si las subvenciones se financiaban bajo esas condiciones, era una necedad, según el razonamiento de Ball, esperar que esos programas no fueran ni intrusivos ni coercitivos, independientemente de las salvaguardas.

En consecuencia, Ball abogó por una política de "oposición total", pero no sin añadir primero algunas advertencias. La oposición total iba a ser un trabajo arduo porque el control de la natalidad se había convertido en una industria multimillonaria que estaba dispuesta a gastar una cantidad considerable de tiempo y dinero para crear una mentalidad favorable a la financiación gubernamental de sus servicios. Krol, que tenía serias dudas sobre la eficacia y la lealtad del personal de la NCWC, pareció no inmutarse ante el sombrío panorama que Ball le pintó. Sin dudarlo, optó por la estrategia de *oposición total*. En una carta fechada el 2 de noviembre de 1965, en respuesta a la descripción que Ball hizo de su reunión con el arzobispo O'Boyle, Krol estuvo de acuerdo en que "la política de coexistencia pacífica e incluso la política de oposición limitada sería una pérdida de tiempo y esfuerzo, que implícitamente concedería la victoria a nuestros oponentes. La oposición total es el único camino razonable que nos queda".[34]

A las dos semanas de la decisión de Krol, Ball se encontraba en Roma para una sesión informativa confidencial al cuerpo general de obispos sobre los peligros del control de la natalidad financiado por el gobierno y la mejor estrategia a seguir. Tal vez porque podía decir lo que pensaba sin temor a los reproches de los medios de comunicación, Ball esbozó una imagen muy cínica de la Guerra contra la Pobreza. La Ley de Oportunidades Económicas, principal vehículo de la financiación de los programas de lucha contra la pobreza se había convertido, según Ball, en "una importante arteria para el control público de la natalidad en los Estados Unidos". Ese dinero estaba dirigido exclusivamente a los pobres y se utilizaría contra ellos de forma coercitiva e intrusiva. Ball citó a modo de ejemplo, el programa de u$s 90.000 propuesto por *Planned Parenthood* para el gueto del norte de Filadelfia.

Cuando Ball regresó de Roma, no sólo tenía el apoyo de los obispos claves sino también la bendición de la Santa Sede. Sin embargo, la relación con los católicos de la Administración Johnson iba a resultar más difícil que conseguir la bendición de Roma. El 13 de diciembre de 1965, a las 15:45, Ball se reunió con Sargent Shriver, jefe de la Oficina de Oportunidades Económicas (OOE), a fin de discutir las preocupaciones de los obispos. Ball fue inmediatamente al grano. Hubo entre los obispos, dijo, un fuerte apoyo al programa de lucha contra la pobreza, pero agregó que había un gran descontento sobre el uso del programa para promover el control de la natalidad. Ball, por tanto, cuestionó directamente la autoridad legal de la financiación del control de la natalidad. No había ninguna autoridad legal, dijo, para utilizar el programa para financiar el control demográfico en términos de la interpretación y construcción de la ley. Shriver, en otras palabras, estaba actuando ilegalmente y lo había hecho todo el tiempo. La declaración llevaba implícita la amenaza de que Ball, actuando en nombre de los obispos, podría llevar a la OOE a los tribunales si Shriver no se mostraba dispuesto a utilizar medios de persuasión menos polémicos.

Shriver respondió desestimando la amenaza de la Iglesia y dejando entender que se enfrentaba a una amenaza aún más potente de la izquierda. En consecuencia "no podía aventurarse a aplazar ni por un momento la aprobación de las solicitudes pendientes". Shriver dejó claro que la OOE aprobaría cualquier proyecto de control de la natalidad que hubiera sido recomendado por un consejo local contra la pobreza. Debido a la inacción de la NCWC en el inicio del programa, se había sentado un precedente, y Shriver no podía ahora volver a ese precedente sin indicar que había actuado ilegalmente todo el tiempo. Shriver continuó que estaba ansioso por "hacer un buen registro" financiando el mayor número de solicitudes "de todo tipo posibles" antes de fin de año.

Cuando Ball le preguntó si podía esperar hasta el 1 de febrero, Shriver respondió negativamente, y luego indicó que estaba "bajo presión" del Dr. Guttmacher de *Planned Parenthood* y otros que querían financiación para proyectos que implicaban el aborto y la esterilización. Además, Shriver informó a Ball que estaba bajo presión de los "Protestantes y Otros Americanos Unidos" (POAU) para desfinanciar cualquier proyecto patrocinado por la Iglesia Católica. La POAU consideraba que cualquier participación de la Iglesia en actividades de bienestar social apoyada por el gobierno era una violación de la separación de la Iglesia y el Estado. Shriver se negó a acceder a las exigencias de la POAU y durante toda la entrevista con Ball intentó mostrarse como un hombre que procuraba transitar el camino

razonable del medio en la cuestión. No obstante, resultó igualmente evidente que Shriver estaba definiendo ese punto intermedio de las fuerzas políticas que se le habían impuesto en aquel momento, y que en ausencia de una política firme por parte de la NCWC, se vio empujado considerablemente más a la izquierda de lo que los obispos católicos consideraban aceptable.

Como último intento de influir en Shriver, Ball sacó a relucir el hecho de que el Congreso se había negado a adoptar la enmienda de control de natalidad de Clark en septiembre de ese año, y que esto reflejaba la intención del Congreso de excluir el control de la natalidad del programa sobre la pobreza, pero Shriver no sólo no se inmutó sino que pasó a la ofensiva advirtiendo a Ball que cuanto más alboroto hiciera la Iglesia con la cuestión del control de la natalidad, más improbable sería que sus organizaciones quedaran incluidas en los proyectos contra la pobreza. Con esa amenaza no tan velada, la reunión terminó.

Ball salió de la reunión convencido de dos cosas: en primer lugar, tras hablar con Shriver y su asistente, quedó convencido de que faltaba la autorización para el control de la natalidad y, en segundo lugar, que Shriver y la OOE seguirían financiando los programas de control de la natalidad, porque dar marcha atrás en el asunto los expondría a un mayor peligro legal y político que si continuaban haciéndolo. Como resultado, Ball sacó otra serie de conclusiones. Lo más importante fue que los obispos debían estudiar la posibilidad de litigar como forma de hacer valer su punto de vista. Teniendo en cuenta el veto del Congreso a la enmienda Clark, este enfoque tenía muchas posibilidades de éxito. Más allá de eso, Ball concluyó que los obispos habían perdido una oportunidad de oro a principios de 1964, pero incluso teniendo presente ese caso, no tenían otra elección más que adoptar una posición frente a los programas de control de la natalidad de la OOE, porque "si no se ofrece resistencia a los programas de la OOE, *Planned Parenthood* pronto estará 'en el negocio' a expensas del público en todo los EE.UU.". Una vez que los programas de ese tipo se pusieran en marcha sólo aumentarían en amplitud hasta incluir el aborto, la esterilización y el "racionamiento de la natalidad", es decir, la idea de que todo el mundo debería ser estéril a menos que el gobierno permitiera tener hijos. Era una idea que se estaba abriendo paso en los medios de comunicación a través de los esfuerzos de personas como William Shockley, quien recibió el Premio Nobel por la invención del transistor y luego, rápidamente utilizó el prestigio ganado en otro campo del saber como plataforma para hacer llamados cada vez más estridentes a favor de la eugenesia racial. Tal como había sucedido antes, la Iglesia fue superada en casi todos los

frentes, pero la reacción del Congreso al testimonio de Ball y la homilía de O'Boyle dieron razones para la esperanza.

Pero la esperanza resultó efímera. Según Ball, los obispos tuvieron una oportunidad histórica en el otoño de 1965. No obstante, en gran medida como resultado de las tácticas dilatorias de la NCWC, pasaron los meses de invierno y la Iglesia "no dio un paso histórico". En mayo de 1966, Ball consideró que "muchos mirarán hacia atrás con horror lo que sólo puede ser descripto como un incumplimiento histórico". Desde el punto de vista de Ball, fue especialmente irritante el hecho de que la NCWC huyó frente a un rival muy vulnerable, "una legión de dragones de papel", como dijo en una carta a Krol. Si la Iglesia era capaz de presentar el caso denunciando que el control de la natalidad del gobierno creaba una amenaza al derecho a la privacidad, Ball creía que un gran segmento de la opinión pública podía ser convencido. Pero Ball descubrió más de una vez que la suya fue "una campaña de un solo hombre", mientras que, al mismo tiempo, el padre Charles Whelan, S.J., con el apoyo de la NCWC, lo contradecía afirmando que era absurdo temer la participación del gobierno en la cuestión del control de la natalidad. La facción Hanley-Whelan, se quejaba Ball, temía tanto "imponer la moral católica" a los demás que terminaba por abrir la puerta al aborto, a la esterilización y a la eugenesia racial, todo ello en nombre de la paz y la concordia con la agenda social liberal. Incredulidad es la emoción más notoria en la correspondencia cada vez más exasperada que Ball dirigía a Krol. "Toda esta cuestión del control gubernamental de la natalidad se ha convertido para mí en algo parecido a la muerte", escribe. "La miras y no puedes creer que sea así".

Capítulo 12

Washington, D.C., noviembre de 1965

Los casos de Spike y el Dr. King: conexión entre activismo social y conciencia culposa

Había una sensación en la que la "querida comunidad" de negros y blancos juntos adquiría una realidad concreta en la intimidad del dormitorio.
Sara Evans, *Política personal*

En su autobiografía, Paul Blanshard criticó lo que llamó la "psicosis de soltero". Como manifestación principal de esa psicosis, Blanshard mencionó la "dramática aparición del papa ante las Naciones Unidas en 1965", y el hecho de que, en lugar de promover el control de la natalidad como la solución a los problemas del mundo, sugirió en cambio que las naciones más ricas "deben esforzarse por multiplicar el pan para que alcance en las mesas de la humanidad", en lugar de promover la anticoncepción "para disminuir el número de invitados al banquete de la vida". "El papa", continuó Blanshard, "tuvo incluso la temeridad de mantener su posición dogmática sobre el control de la natalidad cuando fue a la India".[1]

En noviembre de 1965, una semana antes de la Conferencia de la Casa Blanca que formaba parte del plan original propuesto por Lyndon Johnson en su discurso en la primavera de 1965 en la Universidad de Howard, y más o menos al mismo tiempo que Bill Ball instaba a Sargent Shriver a

mantener el control de la natalidad fuera de la "Guerra contra la Pobreza", una coalición de sesenta representantes de iglesias y organizaciones de derechos civiles de Nueva York celebró su propia conferencia preparatoria, exigiendo que el tema de la "estabilidad familiar" fuera eliminado de la agenda de la futura reunión de la Casa Blanca. A la cabeza de la oposición estaba Benjamin Payton, sociólogo negro y ministro religioso, y Robert W. Spike, director ejecutivo de la Comisión de Religión del Consejo Nacional de Iglesias sobre Religión y Raza. De pronto, los líderes de los derechos civiles quienes en la primavera se habían manifestado pletóricos de alabanza a la iniciativa de Johnson, cambiaron de opinión.

"Mi mayor crítica al informe", dijo Floyd McKissick, el nuevo director de CORE (*Congress of Racial Equality*) "es que asume que los valores de la clase media estadounidense son los correctos para todo el mundo en los Estados Unidos". "Moynihan", continuó McKissick, evidentemente sin saber que el propio Moynihan procedía de una familia desestructurada, "cree que todo el mundo debería tener una estructura familiar como la suya. Moynihan también destaca los aspectos negativos de los negros y luego parece decir que la culpa es del individuo, cuando es el maldito sistema el que realmente debe cambiar".[2]

Clarence Mitchell, de la oficina de la NAACP en Washington D.C., se opuso al *Informe* porque "implicaba que era necesario que la mejora de la comunidad negra procediera desde dentro de ella misma".[3] Entre los que participaron de las críticas realizadas en una reunión mantenida en el *Executive Office Building* el 30 de octubre se hallaban Whitney Young, quien aprobó la propuesta en la primavera, y un joven activista de Washington, D.C., llamado Marion Barry. Barry, quien alcanzaría una dudosa fama veinticinco años después, cuando, como alcalde de Washington, D.C., fuera arrestado por agentes federales por posesión de cocaína, iba a labrarse una carrera como líder de los derechos civiles y agitador en procura de fondos federales. Dada la evidencia sobre su vida sexual que salió a la luz durante su juicio, no es de extrañar que Barry se opusiera a que la ayuda a los negros estuviera vinculada a la "estabilidad familiar". Si esos criterios se hubieran aplicado alguna vez, es poco probable que Barry recibiera un centavo de dinero federal.

Pero, retrospectivamente, es difícil ver cómo alguien habría conseguido dinero, si esos criterios se hubieran aplicado rigurosamente a las personas que pedían las subvenciones. En este sentido, Barry era la norma y no la excepción. El movimiento de derechos civiles vio en el *Informe Moynihan* un retroceso para sus libertades sexuales. Y, en definitiva, temía. No podían enfrentar el problema honestamente porque en gran medida

los problemas en discusión eran los suyos propios. Al final, el movimiento de los derechos civiles decidió alejarse de cualquier iniciativa que tratara de la moral sexual y pidió dinero del gobierno en su lugar. Además de exigir que el tema de la estabilidad familiar fuera eliminado del orden del día, decidieron pedir al presidente un "Presupuesto de Desarrollo Económico para la Igualdad de Derechos en los EE.UU." que costaría a los contribuyentes 32.000 millones de dólares anuales en 1965. Esta medida confirmó a Johnson en su creencia de que lo único que podía hacer el *establishment* de los derechos civiles era quejarse y lamentarse del racismo de los blancos para luego tender la mano a los fondos del gobierno. En un escrito posterior del año 1967 sobre el Informe Moynihan, Daniel Patrick Moynihan deslizó una nota de ambivalencia respecto del movimiento de los derechos civiles. Afirmó que "la nación necesita a la izquierda liberal como "conciencia secular" de la sociedad, pero al mismo tiempo acusó a los liberales de destruir lo que era claramente una oportunidad prometedora para los negros postergados de la nación: "Este era el punto de una oportunidad sin parangón para la comunidad liberal y fue exactamente el punto en el que esa comunidad se derrumbó".[4] Moynihan nunca explica por qué se derrumbó; sin embargo, retrospectivamente, se había tornado evidente que el movimiento de los derechos civiles estaba profundamente implicado en el mismo tipo de conducta que Moynihan criticaba en los negros del gueto. Lo último que querían oír personas como Martin Luther King, Jr. en 1965 era que había consecuencias sociales para la conducta sexual desordenada.

En su *Comentario* posterior, Moynihan afirmó que Robert W. Spike había desempeñado un papel "decisivo" en la derrota de la idea de que el progreso negro estaba ligado a la estabilidad familiar: "La reacción de la izquierda liberal ante la cuestión de la familia negra fue decisiva (la reacción protestante fue claramente disparada por aquella). No querían saber nada. Nadie iba a hablar de su gente pobre de esa manera".[5]

Un año después de la derrota del Informe Moynihan, Spike fue hallado muerto a golpes en un edificio universitario recién inaugurado en Columbus, Ohio. Spike resultó ser un homosexual activo y había sido asesinado por un hombre que él había acogido mientras estaba en la ciudad para una ceremonia de bautismo. En un libro publicado en 1965, Spike habló sobre la condición espiritual de los hombres de su generación y, por extensión, de él mismo. "Sus pecados se levantan para acosarlos", escribe.[6] "Desde el período abolicionista", continúa, "las iglesias y su gente no han sido tan conscientes de su culpa y de su necesidad de poner manos a la obra como en los últimos meses".[7] En un artículo publicado en febrero del

año de su muerte, Spike habló del surgimiento del movimiento por los derechos civiles en los años '60, integrado por la "sufrida población negra" y "un gran número de blancos con sentimientos de culpa". En el centro de la disputa de Spike con el Informe Moynihan estaba su rechazo a la idea de la "estabilidad familiar". "No sorprende", escribe Spike, "que su informe sea tan resistido por los negros. Las generalizaciones erróneas sobre las familias blancas y negras nunca se matizan con referencias a otras normas de estabilidad familiar que no sean la presencia de un padre en la casa". En perspectiva, no es difícil ver detrás de la queja de Spike su propia "conciencia culpable" cuando reacciona ante la doble vida que llevaba como homosexual y cabeza de familia. Está claro que él recibía su propia retribución sexual de aquella "revolución de la libertad humana", que, se queja, primero le dice a la gente que es libre y luego la "tironea con los hilos casi invisibles que dirigen su movimiento".[9]

En *The Content of Our Character* [El contenido de nuestro carácter. Una visión nueva sobre la raza en los Estados Unidos, 1998], Shelby Steele ofrece una explicación bastante convencional y poco convincente del concepto de "culpa blanca". Es poco convincente por una serie de razones, pero sobre todo porque la evidencia de la época indica que había una explicación más convencional del mismo fenómeno. La "navaja de Ockham",* al parecer, debería aplicarse en cuestiones morales también. Con la ayuda de gente como Paul Tillich, Spike se convirtió a los valores de la modernidad, probablemente en algún momento a fines de los años '40, cuando se convirtió en pastor de la iglesia *Judson Memorial* en Greenwich Village y se asoció a Jack Kerouac y a Allen Ginsberg y a los otros fundadores del *movimiento beat*. Spike llevó la doble vida de un pastor homosexual durante algún tiempo, lo cual comportó un gran tormento personal.

En unas memorias publicadas en 1973, el hijo de Spike, Paul, recordaba la atormentada vida de su padre y nos da interesantes pistas sobre la *conexión entre el activismo social y la conciencia perturbada*. Paul recuerda que su padre le dijo "que Baldwin y otros nos habían dicho por primera vez, '¡Tú eres el hombre! Teníamos un sentimiento de culpa personal, de responsabilidad personal por la denegación de justicia plena a los ciudadanos negros, lo que provocó el deterioro de las relaciones entre las razas hasta el punto en que aquellas se encontraban en la primavera de 1963.

* Principio de economía o principio de parsimonia –*lex parsimoniae*–, principio metodológico medieval utilizado filosóficamente por el fraile franciscano, filósofo y lógico escolástico Guillermo de Ockham –1280-1349–, según el cual "en igualdad de condiciones, la explicación completa más simple y suficiente suele ser la más probable", y sus corolarios, "la pluralidad no se debe postular sin necesidad"; o "las explicaciones nunca deben multiplicar las causas sin necesidad".

El joven Spike critica la participación de los blancos en la Marcha a Washington de 1963 como "un ponerse en contacto con las pesadillas de los negros", pero nunca llega a decirnos por qué los que eran tan activos en la búsqueda de la igualdad de derechos para los negros fueron los que más se vieron acechados por la "culpa blanca". Sin embargo, Spike padre deja claro que el movimiento por los derechos civiles es tan sólo una parte de una revolución moral más amplia, que presumiblemente tuvo sus raíces en la cultura *beat* de fines de los años '40, que el entonces joven ministro de Ohio descubrió cuando se convirtió en pastor en Greenwich Village. "Él ve", dice Paul de su padre, "los derechos civiles sólo como parte de una vasta revolución social, tecnológica, sexual y moral".[11] "Trabajando para liberar a los negros de los EE.UU., se ha liberado él mismo... La lucha por los derechos civiles da a la iglesia una nueva oportunidad de actuar de manera 'cristiana' sin que ello implique un comportamiento cerrado o puritano. Incluso puede ser la última oportunidad para la Iglesia Protestante en los Estados Unidos".[12] Resulta claro del testimonio de su hijo que Spike padre veía el movimiento de los derechos civiles como parte de una transformación general: "El ministro cruzado de *Judson* ha escrito muchos artículos para publicaciones nacionales, ha trabajado en los movimientos por los derechos civiles y contra la guerra, y ha sido quizás el hombre clave que llevó a la reforma de la ley penal sobre el aborto en el estado de Nueva York".[13]

El origen de la culpa de Spike padre es mucho más fácil de explicar que las explicaciones convencionales de la "culpa blanca", ofrecidas por gente como Shelby Steele:

> En los años sesenta... la "culpa blanca" se hizo tan palpable que se podía percibir en la gente. En aquel momento, lo que aparecía ante mis ojos era una notable pérdida de autoridad. Y lo que los blancos perdieron en autoridad, lo ganaron los negros. No puedes sentirte culpable ante alguien sin cederle poder. Así pues, de repente, esa enorme vulnerabilidad se abrió paso entre los blancos y, en cuanto negro, tenías el poder de penetrar en ella. De hecho, el poder negro casi exigía que lo hicieras.[14]

Spike era un homosexual activo que llevaba una doble vida como ministro religioso y hombre de familia. Utilizaba a los negros como fachada de su disipación sexual, que es lo que la etnia WASP había estado haciendo desde que financió el "Renacimiento de Harlem". Eso ya es razón suficiente para tener sentimientos de culpa. Pero hay más. Al mismo tiempo que protagonizaba su versión del "divertimento negro en el gueto", la etnia WASP también utilizaba la Guerra contra la Pobreza como *un ataque eugenésico encubierto* contra la fertilidad de los negros y subvertía iniciativas

como el Informe Moynihan, que intentaba fortalecer la familia negra. En general, Spike y el Consejo Nacional de Iglesias estaban involucrados en un comportamiento que debería haber perturbado incluso a la conciencia más laxa.

La modernidad significa liberación sexual. La liberación sexual crea culpa. La única manera de lidiar con la culpa entre los que se niegan a arrepentirse es el paliativo que viene del activismo social. La participación en movimientos sociales como los derechos civiles, el derecho al aborto y los derechos de los homosexuales se convirtió en una forma de aliviar las conciencias perturbadas. La relación entre la izquierda liberal y los líderes del movimiento de los derechos civiles era simbiótica. La culpa que se acumulaba al ejecutar la agenda de la izquierda, que siempre implicaba alguna forma de liberación sexual, se anestesiaba con la participación en la lucha por las "libertades" de los negros, que invariablemente comportaba alguna forma de esterilización eugenésica para debilitar la demografía negra y el poder político que se derivaba de ella. Como Paul Spike dijo de su padre: "Trabajando para liberar a los negros estadounidenses, él mismo se liberó". La política racial al uso le permitió justificar los particulares vicios sexuales que anhelaba. Su deseo particular tenía que ver con la homosexualidad. Luchar por la libertad implicaba la liberación momentánea de las cargas que suponía vivir una doble vida. El activismo social en nombre de los negros fue el paliativo que alivió la conciencia sexualmente perturbada de la izquierda liberal. El Informe Moynihan se metió de lleno en esta complicada ecuación psíquica y amenazó con exponer, por un lado, las raíces sexuales de la adhesión liberal a la causa, y por otro, la palanca principal mediante la cual los negros obtenían concesiones extorsionando la conciencia culpable de sus aliados blancos, sexualmente liberados. Nada podía disimular esta situación de la izquierda. De resultas de lo cual, unos y otros se unieron en oposición a una política de estabilidad familiar, e hicieron casi inevitable la propagación de la patología familiar entre los negros. Los liberales eligieron perpetuar el gueto como baluarte de la revolución sexual.

Por cierto, los líderes del movimiento de los derechos civiles tampoco estaban exentos de esta dinámica. También estaban sujetos a las mismas leyes morales, y como su biografía posterior ha demostrado, ellos también estaban tan fuertemente involucrados en la liberación sexual como la izquierda liberal. Bayard Rustin, al igual que Spike, era homosexual. Rustin, estrecho colaborador de A. Philip Randolph, presidente de la Hermandad de Cocheros Ferroviarios y el líder negro más destacado del país, era un antiguo miembro de la Liga Juvenil Comunista y había sido condenado a

principios de los años 1960 por su promiscuidad homosexual con otros dos hombres en un vagón estacionado. Los negros en esta situación necesitaban, tanto como los blancos, un fundamento moral que aliviara sus conciencias. Y, en consecuencia, estaban ansiosos por derrotar una propuesta que requería una reforma de la conducta. Mientras los militantes cometían estragos, los líderes negros menos radicalizados eran incapaces de liderar porque estaban comprometidos por su promiscuidad sexual, y sabían que los militantes lo sabían.

La situación de Martin Luther King es un buen ejemplo. En 1965 King voló a Miami para conducir un programa de liderazgo financiado por la Fundación Ford para ministros negros. King pasó gran parte de su tiempo encerrado en su habitación del hotel, probablemente debido a la controversia que se produjo a continuación. Uno de los ponentes era Daniel Patrick Moynihan, cuyo informe había respaldado King unos meses antes. Más tarde Moynihan describió el ambiente de la reunión en una carta a un ejecutivo de la Fundación Ford como "una atmósfera de total hostilidad". Fue, escribió, "la primera vez que me he encontrado en una atmósfera tan cargada de locura... La dirección de la reunión estaba en manos de militantes negros casi dementes quienes afirmaban sistemáticamente una mentira tras otra (sobre mí, sobre los Estados Unidos, sobre el Presidente, sobre la historia, etc., etc.) sin que se alzara una sola voz para objetar. King, Abernathy y Young se sentaron allí desde el principio, totalmente reacios (al menos estando yo presente) a decir una sola palabra en apoyo de la no violencia, de la integración o la paz".[15]

King, quien apoyó la iniciativa durante aquella primavera, no podía apoyarla ahora porque él mismo estaba demasiado comprometido sexualmente. Como resultado, el liderazgo negro capituló ante los militantes, y el movimiento de los derechos civiles eligió perpetuar la patología familiar en lugar de renunciar a la liberación sexual.

Garrow deja muy claro que la reputación de King como mujeriego era de dominio público entre los dirigentes de la SCLC [Southern Christian Leadership Conference o Conferencia de Liderazgo Cristiano del Sur] y más allá. Cita un artículo publicado en los años 1950 en *The Pittsburgh Courier*, un periódico negro de gran tirada, en el que se advertía a un "prominente ministro del sur profundo, un hombre que ha estado en los titulares recientemente por su lucha a favor de los derechos civiles", que "más vale que tenga cuidado". Según Garrow, "el periódico anunció que detectives contratados por los segregacionistas blancos... esperaban 'crear un escándalo' si descubrían *in fraganti* al predicador en una habitación de hotel con una mujer que no fuera su esposa, durante una de sus visitas a

una ciudad del Norte". Como resultado de sus aventuras sexuales, King no pudo objetar el vilipendio a Moynihan en la reunión de ministros de Miami. Cuando se trataba de enfrentar las cuestiones sexuales desordenadas que el Informe Moynihan señalaba, King era incapaz de asumir su liderazgo. Estaba demasiado comprometido. Los militantes conocían su debilidad y la explotaron en su propio beneficio.

En el tema de la sexualidad, King era un hombre profundamente dividido. Por un lado, cuando se lo confrontó, trató de justificar su comportamiento. Cuando un amigo planteó el tema de lo que Garrow llama "su compulsivo atletismo sexual", King respondió: "Estoy fuera de casa de 25 a 27 días al mes. 'Follar' es una forma de reducir la ansiedad".[16] Sin embargo, públicamente King adoptaba el punto de vista cristiano. "El sexo", dijo en uno de sus sermones en la Iglesia Bautista Ebenezer,

> es básicamente sagrado cuando se lo practica correctamente y... el matrimonio es la mayor prerrogativa del hombre en el sentido de que es, a través y en el matrimonio, que Dios da al hombre la oportunidad de ayudarlo en su actividad creadora. Por lo tanto, nunca se debe abusar del sexo con la ligereza con que se lo abusa en el mundo moderno.[17]

La disparidad entre su vida privada y sus declaraciones públicas habría dejado a King muy expuesto a las acusaciones de hipocresía si los militantes negros hubieran decidido hacer tales acusaciones. J. Edgar Hoover se dedicaba a una forma de chantaje similar desde el otro extremo del espectro político, lo cual constituía una fuente de ansiedad constante para King y sus partidarios. King no podía permitirse tener el mismo tipo de acusaciones que emanaban de su propio movimiento. Así que no sorprende que permaneciera en silencio.

La mayoría de las veces, King simplemente expresaba en sus sermones los conflictos entre la inclinación y la creencia en su vida personal en lugar de tomar partido por la opción cristiana o por la liberacionista sexual: "Porque somos dos 'yo', hay una guerra civil dentro de todos nosotros", dijo en Ebenezer. "Hay una esquizofrenia... dentro de todos nosotros", dijo en otro sermón. "Hay veces que todos nosotros sabemos de alguna manera que hay un *Mr. Hyde* y un *Dr. Jekyll** en nosotros". Sin embargo, "Dios no nos juzga por los incidentes separados o los errores separados que cometemos, sino por la inclinación total de nuestra vida".[18]

---

* Referencia a la novela *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde* de Robert Louis Stevenson de 1886, que remite al problema espiritual de la dualidad del bien y el mal en la persona humana o, desde el punto de vista de la psicopatología, al llamado trastorno disociativo de identidad o trastorno de personalidad múltiple.

No sorprende que lo que ha llegado a conocerse como la *teoría de la opción fundamental* le resulte atractiva a King. Tiene un atractivo para las personas que no consiguen controlar algún mal hábito, así como para quienes se sienten comprometidos por la doble vida que llevan. Además de bosquejar el conflicto en sus sermones, King se sentía atraído por teorías que parecían justificar su comportamiento. Garrow cita una fuente que señala que King "estaba ansioso por aprender sistemas de pensamiento sobre Dios con los que pudiera conectarse para racionalizar y justificar sus propias inclinaciones –inclinaciones formadas por sus experiencias". "Cuando Schleiermacher subrayó la primacía de la experiencia sobre cualquier autoridad externa", escribió King a uno de sus antiguos profesores del seminario, "estaba dando una nota que sigue sonando en mi propia experiencia".[19]

Garrow también señala que la promiscuidad de King era una fuente constante de tensión en su matrimonio y continúa indicando que, en el momento de su muerte, el matrimonio de King corría el riesgo de terminar en divorcio. "Si el hombre hubiera vivido," recordaba un empleado, "el matrimonio no habría sobrevivido, y todo el mundo pensaba lo mismo".[20] King se dirigía simultáneamente en las dos direcciones que el Informe Moynihan destacó con dolorosa claridad. King, la figura pública, luchaba contra la segregación en el Sur, pero King, la persona privada se orientaba en la dirección del padre ausente y sexualmente irresponsable que, según Moynihan, era la raíz de la patología social en los guetos del Norte.

> Tres relaciones habían florecido hasta convertirse en algo más que encuentros ocasionales de una noche, y durante casi los últimos dos años King se acercó cada vez más a una de aquellas mujeres, a la que veía casi diariamente. Esa relación, más que su matrimonio, se convirtió progresivamente en el centro emocional de la vida de King, pero no eliminó las relaciones trabadas en sus viajes.[21]

Como resultado, King se sintió cada vez más desgarrado e incapaz de tomar el control de un movimiento que descendía a la violencia y al separatismo racial. Moynihan recuerda a King hacia el final de su vida como "todavía queriendo un proyecto de ley". Tanto Stanley Levison* como la esposa de King, Coretta, se refirieron a King como un hombre "cargado de culpa". El empresario de Chicago y socio de King en la SCLC, William A. Rutherford, recuerda la SCLC como "un lugar muy bullicioso" y sentía que el movimiento en su conjunto estaba dado a la promiscuidad". Garrow relata que

---

* 1912-1979: abogado y empresario estadounidense de origen judío, estrecho asesor y amigo de King.

> Rutherford se sorprendió por los informes de una fiesta del grupo de Atlanta en la que se había contratado a una prostituta y se había violado sin éxito a una secretaria de la SCLC de diecisiete años de edad. Rutherford planteó el asunto en una sesión ejecutiva del personal, "y los reunidos estallaron de risa...". King también se rió, un indicio más de la "actitud muy relajada de la SCLC en relación al sexo" y del "humor realmente procaz" que allí predominaba.[22]

Los estudios posteriores y las memorias de los participantes en el movimiento de los derechos civiles han confirmado que el comportamiento de King era típico de la SCLC en particular y del movimiento en general. En *Personal Politics*, Sara Evans sitúa el nacimiento del movimiento feminista en la liberación sexual practicada en el movimiento por los derechos civiles, en particular durante el verano de 1964. Según Evans, "el movimiento de las sentadas callejeras y de las marchas por la libertad tuvieron un impacto electrizante en la cultura liberal del Norte" con el resultado de que "los hijos de los liberales y los radicalizados del Norte" se unieron al movimiento".[23] El apasionamiento por aquel compromiso se puede deducir fácilmente de los diversos relatos de las mujeres blancas a los que recurre Evans. Una joven describió cómo

> se compartían muchas cosas en torno a la sexualidad –hombres negros con mujeres blancas, por ejemplo–, no se trataba sólo de sexo, sino también de compartir ideas y miedos, y apoyo emocional... Mi propia sexualidad quedó confirmada con hombres negros por primera vez en mi vida. En la sociedad blanca soy demasiado grande... Así que siempre tuve que trabajar muy duro para ser atractiva para los hombres blancos... Los hombres negros... asumían que yo era una persona sexual... y yo necesitaba mucho eso.[24]

Ambas partes de esta ecuación sexual, según Evans, "estaban hambrientas de una afirmación y de un aprecio sexual".[25] Tanto es así que, retrospectivamente, el término "la comunidad amada" de Martin Luther King adquirió un nuevo significado: "Una generación impregnada de ideas extraídas de la teología y la filosofía existenciales tradujo el concepto de 'comunidad amada' en una creencia en el poder de transformar las relaciones humanas... Había un sentido en el que la 'comunidad amada' de blancos y negros juntos adquiría una realidad concreta en la intimidad de los dormitorios".[26] Según Evans, un dirigente negro describió cómo las voluntarias blancas "pasaron ese verano, la mayoría de ellas, de espaldas, atendiendo no sólo a los trabajadores del SNCC [Student Non violent Coordinating Committee o Comité Coordinador Estudiantil No Violento] sino a cualquiera que venía... Cuando yo era director del proyecto, echamos a las mujeres blancas del proyecto en las primeras tres semanas

porque intentaron acostarse con todos en la ciudad". "La culpa acechaba en todas las direcciones", afirmó Evans, "y detrás de esa culpa estaba la ira".[27] Y detrás de la ira estaba el auge del feminismo, el derecho al aborto, el activismo homosexual, la discriminación positiva y toda *una cultura del resentimiento* alimentada por la culpa sexual y los diversos movimientos que extorsionan y chantajean en consecuencia.

La situación llegó a su punto crítico en el otoño de 1964 tras las campañas de registro de votantes de aquel verano. En noviembre de 1964, casi al mismo tiempo que Daniel Patrick Moynihan se despertó en medio de la noche con una idea para la nueva dirección del movimiento por los derechos civiles, Stokely Carmichael* estaba agasajando a un grupo de admiradoras blancas con sus ideas sobre la posición de las mujeres en el movimiento en un retiro del personal del SNCC en Waveland, Mississippi. Él daba respuesta a un documento de posición (número 24) presentado en la reunión: "Documento de posición del SNCC (Las mujeres en el movimiento)"; los nombres de los autores (Casey Hayden, esposa de Tom antes de que este se casara con Jane Fonda, y Mary King, cuyo marido asesinaría más tarde a Allard Lowenstein, lo habían escrito en discusión con Mary Varela) habían sido "omitidos a pedido". Tras un día de agria discusión, Carmichael llevó a un grupo de admiradoras y una botella de vino a un muelle con vista al golfo de México y tras preguntar retóricamente sobre la posición de las mujeres en el movimiento, respondió diciendo: "La única posición para las mujeres en el SNCC es boca abajo".[28]

"La bravata de Carmichael", cuenta Evans, "fue para la mayoría de los que la escucharon una broma del movimiento. Recordaba la actividad sexual del verano anterior -todas aquellas jóvenes blancas que supuestamente habían pasado el verano "de espaldas". Aunque no estaba de acuerdo con gran parte de la evaluación de Evans, Mary King en aquel momento pensó que el comentario de Carmichael era divertido. "Todos nos desternillamos de risa", escribió en sus memorias.

Gracioso o no, el comentario se considera a menudo como el *primer disparo* en la guerra entre los sexos que ha llegado a ser conocido como el movimiento *feminista*. Las mujeres habían aprendido bien la lección. Estaban en una posición aún mejor que los negros para chantajear y arrancar concesiones de la culpa sexual. Evans había aprendido la lección de primera mano. Ella informa sobre una conferencia en la que "la política

* 1941-1998: político y activista estadounidense, ministro honorario de las Panteras Negras, quien con su mujer, la famosa cantante Mirian Makeba, se autoexilió en Guinea donde recibió el título de vicepresidente honorario.

del moralismo alcanzó nuevas cotas cuando la moral de la culpa de la clase media chocó con la moral de la indignación justificada... Cada vez que la conferencia capitulaba ante las demandas de los negros, la mayoría de los blancos aplaudía con entusiasmo en aparente aprobación de su propia denuncia".[30]

Mary King hace todo lo posible por no abrir una brecha entre la coalición políticamente correcta de feministas y negros; sin embargo, las pruebas de su libro señalan la *explotación sexual* practicada en el movimiento de los derechos civiles como causa del feminismo tanto como el libro de Sara Evans. King considera que las relaciones sexuales interraciales también condujeron al separatismo negro ya que las mujeres negras en el movimiento habían comenzado a perder sus novios por la llegada de demasiadas mujeres blancas liberales de fácil acceso.

> Esta compleja dinámica creó tensiones entre las mujeres negras veteranas y las mujeres blancas del personal del SNCC, porque las mujeres negras podían ver el atractivo de las voluntarias blancas para el personal masculino negro. Tal atracción era inaceptable intelectualmente, pero, psicológicamente, para algunos hombres era convincente. A menudo me he preguntado si la resistencia a este patrón no podría haber contribuido a la oleada de nacionalismo negro que se manifestó en el SNCC después de la reunión de Waveland en noviembre de 1964. Los hombres negros, de pronto expuestos a un gran número de voluntarias blancas –con muchos de los hombres locales hablando con una mujer blanca por primera vez en sus vidas como a un igual– de repente tuvieron la oportunidad real o hipotética de romper un viejo tabú. Las mujeres negras que eran secretarias de campo y directoras de proyectos, que trabajaban codo a codo con sus colegas masculinos negros todo el día, descubrieron que, al cabo de las horas, algunos de los hombres negros, buscaban la compañía de las voluntarias blancas.[31]

"Nuestras vidas", concluye Mary King, "desafiaban la moral convencional".[32] La libertad y la liberación", escribe Sara Evans, "eran 'absolutos' por los que había que luchar y ganar". Lo que ninguna de las dos damas se atreve a ver son las *consecuencias* de aquella "libertad" de la ley moral, especialmente entre aquellos que se suponía iban a ser sus beneficiarios. La principal víctima de este proyecto fue el propio negro. Cuando el subsecretario Moynihan propuso la elección entre una cura basada en una reforma de la moral y una mayor decadencia, la izquierda eligió la decadencia como forma de salvar la revolución sexual. En los años transcurridos desde que el movimiento de derechos civiles tomó esa decisión, la *ilegitimidad* entre todos los negros aumentó del 20% a más del 70%. La situación que Moynihan describió como una epidemia para los negros en 1965, se ha convertido en la norma para la sociedad estadounidenses

en su conjunto, que ahora tiene una tasa de ilegitimidad del 21%. Los dirigentes de los derechos civiles, también profundamente comprometidos sexualmente, consintieron esa elección. En lugar de renunciar a su participación en la revolución sexual y al dinero que obtuvieron para orquestar la ingeniería eugenésica de su propio pueblo, condenaron a la clase baja negra a un prolongado período en el gueto al inducirlos a apartar la vista de su propia degradación sexual y centrar la atención de la nación en el racismo blanco como *radix malorum*. Incluso los negros que son los beneficiarios del dinero de la conciencia liberal en que se ha convertido la 'acción afirmativa' parecen encenegados en una derrota autoinfligida y en el autoconvencimiento de una imagen de sí mismos como víctimas indefensas.

Al final, resulta que las feministas tenían razón después de todo. Al menos en lo que respecta al movimiento de los derechos civiles, lo político era "personal". Tanto la dirigencia negra como blanca había invertido mucho en la liberación sexual como para mirar con honestidad la patología del gueto y su causa en la ruptura familiar. La izquierda blanca siempre había estado interesada en promover al negro como paradigma de la liberación sexual. Era en muchos aspectos su único interés en el negro. Promover la decadencia del negro como paradigma de lo "primitivo" y más cercano a la naturaleza era la mejor manera de lograr la *transvaloración* de todos los valores y la desaparición del *ethos* cristiano de Occidente.

Capítulo 13

Los Ángeles 1966

Merton se enamora. Carl Rogers y sus grupos de encuentro para la sensibilización

Hacia fines de marzo de 1966, Thomas Merton fue llevado al Hospital St. Joseph, en Louisville para someterse a una cirugía por fusión de dos vértebras. Durante su recuperación, mientras disfrutaba su recuperada capacidad para recostarse sin dolor sobre su espalda, seis días después de la operación, el último día de marzo, Merton levantó la vista y advirtió que una estudiante de enfermería había entrado en su habitación. Estaba allí, le dijo, para darle un baño con esponja. Era treinta años más joven que él y, a pesar de que la habían instruido para que respetara la intimidad del paciente, la joven comentó que estaba familiarizada con su obra. A partir de ahí se entabló una conversación que se prolongó durante toda la convalecencia en el hospital. En el momento en que le dieron el alta para regresar a *Getsemaní*, el monasterio trapense a ochenta kilómetros al sureste, el monje más famoso del mundo se encontraba enamorado.

Si resultaba inverosímil la idea de que el ascético autor de *La Montaña de los Siete Pisos* se pudiera enamorar de una mujer suficientemente joven como para ser su hija, ello se debía en gran parte a que mucho de lo que Merton quiso contar sobre sus indiscreciones sexuales de juventud había sido eliminado del libro por los censores de *Getsemaní*. Tal como Merton dejó claro en sus diarios personales, en el momento en que se sometió a la operación, se sentía acosado por recurrentes fantasmas sexuales. En el momento de su operación, Merton también era el autor de *Conjectures of*

a Guilty Bystander [Conjeturas de un espectador culpable] que también estaba siendo publicada en serie por la revista *Life*. Si alguna vez hubo un indicio de lo que había sucedido a los católicos estadounidenses en el período de la posguerra, la brecha espiritual entre los dos libros de Merton nos da una pauta de qué se trataba. Los católicos habían sobrevivido a la campaña anticatólica de Paul Blanshard y sus partidarios de la *Ivy League** y habían ocupado el centro de la escena nacional, sólo para ser destruidos más tarde por su propio éxito. El acceso de Merton a los medios de comunicación nacionales demostró ser, con mirada retrospectiva, un camino de doble vía. Si, por un lado, una vía comportaba para él una gran audiencia nacional, también implicaba que los medios de comunicación tenían acceso a él –algo de importancia no menor para un hombre que había elegido la vida monástica dejando atrás el mundo, para encerrarse en una ermita en los bosques de la zona rural de Kentucky.

El flujo constante de visitantes que Merton recibía allí era indicio de que su aislamiento era menor que el de los Padres del Desierto. Además de someterse al psicoanálisis en manos del Dr. Gregory Zillborg –lo cual precipitó una avalancha de jerga psicoanalítica en sus escritos–, Merton y su ermita se convirtieron en un punto de encuentro para celebridades espiritualmente inquietas de todo tipo que querían pasar tiempo con el famoso monje y autor. En el verano de 1959, Natasha Spender, esposa del poeta Stephen Spender, "llegó con una chica de la costa, Margot Dennis".[1] Como ya era costumbre, Merton llevó a sus invitados con comida y bebida a uno de los estanques cercanos, donde Margot, "transformada en una criatura parecida a una ninfa de los ríos** sonriendo con una sonrisa primitiva a través de su pelo mojado", fue a nadar, evidentemente sin traje de baño. En términos de ascetismo, Merton no era ningún Simón, el Estilita, ni siquiera seguía el ritmo de sus hermanos trapenses, a pesar de que la ermita que habitaba en soledad era supuestamente una muestra de que había ido más allá de ellos. Eventualmente la laxitud alcanzaría a Merton cuando se enamoró de la estudiante de enfermería a la que se refería en sus diarios como M.

El 5 de mayo, Merton hizo que sus amigos James McLaughlin y Nicanor Parra lo llevaran al aeropuerto de Louisville, donde

> M. y yo estuvimos un rato a solas y buscamos un rincón tranquilo, nos sentamos en la hierba fuera de la vista y nos amamos hasta el éxtasis. Fue hermoso, increíble, amar tanto y ser amado, y ser capaz de decirlo todo sin miedo y sin observación (no es que lo hayamos consumado sexualmente).[2]

* Las universidades de elite en los EE.UU.

** O *náyade* en la mitología griega.

La entrada nos da algún indicio de que la consumación sexual estaba en la mente de Merton. El 7 de mayo, en un picnic junto a un lago cercano al hipódromo donde se celebraba la carrera anual del *Derby de Kentucky*, el comportamiento de Merton con M. provocó la incomodidad de todos los presentes. La relación llegó a su consumación el 19 de mayo, fiesta de la Ascensión, cuando una enfermera amiga dejó a M. cerca del monasterio y los dos encontraron un lugar aislado en el bosque alrededor de los racimos de la viña, donde comieron jamón y arenque, bebieron vino, leyeron poemas de amor y "sobre todo hicieron el amor y el amor y el amor durante cinco horas". Más tarde, Merton escribió en su diario que en virtud de ese encuentro

> su sexualidad volvió a ser real y digna después de años de una supresión bastante frenética (pues, aunque pensaba que lo tenía todo verdaderamente bajo control, eso no era más que una ilusión). Me siento menos enfermo ahora, me siento humano, estoy agradecido por su amor, que es totalmente mío. Toda la belleza proviene de esto, de que no estamos simplemente jugando, nos pertenecemos totalmente al amor del otro (salvo el voto que impide la última entrega completa).[3]

En junio, el comportamiento de Merton estaba tan fuera de control que había llamado la atención de sus superiores trapenses. Uno de los monjes había escuchado una conversación telefónica entre Merton y M. y lo reportó a Dom James Fox, el abad de Merton. Fox se mostró comprensivo, pero exigió una "ruptura". Y Merton, como muchos religiosos de la época, se enfrentó a la perspectiva poco envidiable de repudiar sus votos religiosos o separarse de la mujer que amaba.

Durante el verano de 1966, al final del Concilio Vaticano II y el comienzo de la revolución sexual, el mundo parecía ávido de las nuevas posibilidades sexuales, especialmente para las monjas y los sacerdotes católicos, muchos de los cuales esperaban con confianza que pronto la disciplina de la Iglesia Católica sobre el celibato sería levantada. Los laicos católicos se unieron a ellos en un coro de muda expectación con la misma confiada expectativa de que la prohibición de los anticonceptivos también sería removida. El papa Paulo VI había nombrado un consejo consultivo de laicos, y se suponía –correctamente, según resultó, que ellos votarían para revocar la antigua prohibición de la Iglesia sobre la anticoncepción, prohibición que había sido reafirmada recientemente, treinta años antes, con la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI. Gracias al papa Juan XXIII, el presidente John F. Kennedy y el Concilio Vaticano II, los católicos se habían convertido en el foco de atención de los medios de comunicación, y no pudieron ver las distorsiones que suscitaban en el espejo de los medios,

dominados por los discípulos de la antigua OSS [*Office of Strategic Services,* servicio de inteligencia organizado en 1942 durante la Administración Roosevelt, antecesora de la Agencia Central de Inteligencia o CIA] y otras agencias de inteligencia del Estado involucradas en la guerra psicológica. No entendieron la gravedad de las deformadas ideas inducidas por gente como Xavier Rhynne y Michael Novak y otros entusiastas del liberalismo católico en los medios, quienes sentían que el largo reinado del fanatismo anticatólico en los Estados Unidos había llegado a su fin y que todo lo que la Iglesia tenía que hacer para alcanzar su propio final feliz era unirse al *Zeitgeist** del progresismo, tal como se proclamaba en sitios como las revista *Time* y *New Yorker*, dejando a un lado las prohibiciones sexuales medievales y poniéndose en marcha hacia un nuevo amanecer.

Durante el verano de 1966, justo en el momento en que Merton se debatía entre los reclamos antagónicos de sus votos religiosos y los de la joven estudiante de enfermería, las monjas del Corazón Inmaculado en Los Ángeles invitaron a un psiquiatra neoyorquino a su casa de retiro en Montecito para dirigir un taller de encuentro. A las monjas les gustaron tanto aquellos talleres que un año más tarde invitaron a un psicólogo llamado Carl Rogers y a sus asociados a dar comienzo a lo que llamaron el *Proyecto de Innovación Educativa* en toda la orden y en todas las escuelas que dirigían para la arquidiócesis de Los Ángeles.

Rogers se había hecho famoso en 1961 con la publicación de su libro *On Becoming a Person* [Cómo llegar a ser persona]. Él, junto con Abraham Maslow,** cuyo libro *Toward a Psychology of Being* [El hombre autorrealizado: Hacia una psicología del Ser], publicado un año después, en 1962, se convirtieron en los dos propulsores de lo que llegó a conocerse como *psicología humanista* o *de tercera fuerza.* La tercera fuerza se refería a una terapia que se basaba tanto en Freud como en Watson pero que estaba más *centrada en el cliente.* En la terapia rogeriana, el cliente resolvía sus propios problemas con una mínima interferencia de su terapeuta-guía, quien daba poco más que respuestas no comprometidas como forma de guiar al paciente hacia las verdades que el cliente conocía, pero había decidido no ver. Otro nombre para esta terapia era el de *asesoramiento no directivo.* Una creación de principios de la década de 1940, que se propuso, según el asistente de Rogers, W. R. Coulson,

* Del alemán, el espíritu del tiempo, la experiencia de un clima cultural dominante.

** 1908-1970: psicólogo judío estadounidense; postulaba la existencia de una tendencia humana básica hacia la salud mental, que se manifestaría como una serie de procesos de búsqueda de *autorrealización.*

"como un reemplazo humano del conductismo en el laboratorio y del psicoanálisis freudiano en la clínica".[4]

En 1965 Carl Rogers comenzó a distribuir un documento titulado "El proceso del Grupo de Encuentro Básico" a algunas órdenes religiosas de la zona de Los Ángeles. Su contenido despertó la curiosidad de la congregación de las Hermanas del Inmaculado Corazón de María (ICM). Lo cual no sorprende porque las monjas del ICM, con sede en California, ya habían ganado fama de "innovadoras". A principios de los años '60, la hermana Aloyse, superiora de la orden, invitó al psicólogo-sacerdote holandés Adrian van Kaam para dirigir un retiro espiritual durante el cual todas las normas de la congregación quedaron suspendidas.[5] Los resultados de este tipo de innovación eran previsibles. Tras permitir la entrada de los psicólogos, las monjas se dieron cuenta de "lo autoritarios que eran sus superiores y, a su vez, de lo dependientes, sumisas e indefensas que eran las monjas a la hora de trabajar con el mundo exterior".[6] En la primavera de 1965, el cardenal James Francis McIntyre, arzobispo de la Arquidiócesis de Los Ángeles, se molestó por el gran número de monjas del Corazón Inmaculado que pedían la dispensa de sus votos. "Grande", tal como demostraría el tiempo, era un término relativo en este sentido. Pronto el número de monjas que pedían ser exclaustradas se convertiría en avalancha, y el *entrenamiento de la sensibilidad* que Carl Rogers difundió en la orden bajo los auspicios del Proyecto de Innovación Educativa jugó un papel importante en su laicización. Para cuando el experimento terminó, la Orden ya había dejado de existir, planteando a las generaciones posteriores el estudio de las causas y de los efectos de un incidente que se convirtió en un ejemplo clásico de renovación que salió mal después del Vaticano II.

Con mirada retrospectiva, cualquiera que hubiera leído el artículo de Rogers debería haber sido consciente de esa posibilidad desde el principio. En una versión de ese documento de julio de 1969 publicado en *Psychology Today,* titulado "Community: The Group Comes of Age" [Comunidad: El Grupo llega a la mayoría de edad], Rogers explicaba que

> en los talleres intensivos mixtos se desarrollan con frecuencia sentimientos positivos, cálidos y afectuosos entre los miembros del grupo y, naturalmente, estos sentimientos se dan a veces entre hombres y mujeres. Inevitablemente algunos de estos sentimientos tienen un componente sexual y esto puede ser un motivo de gran preocupación para los participantes y... una profunda amenaza para sus cónyuges.

"O para sus votos religiosos", podría haber añadido Rogers.

Justo en la época en que Rogers hacía circular su trabajo "Involucramiento en el Encuentro Básico", borrador de un artículo que publicaría dos

años más tarde como "El proceso del Grupo de Encuentro Básico", entre las monjas del Inmaculado Corazónde María (ICM) en1965, el Concilio Vaticano llegó a su fin. Una lectura atenta de los documentos pertinentes mostraría que reafirmaban la tradición católica. Pero en aquella época se había evitado una lectura atenta en favor de las lecturas en consonancia con el "espíritu" del Vaticano II, que parecía ansioso por secundar lo que el *Zeitgeist* secular proponía en aquel momento. El 2 de septiembre de 1966, el papa Paulo VI aplicó el anterior decreto conciliar sobre la vida religiosa, *Perfectae Caritatis*, mediante un "*Motu Proprio*" en el que instaba a todos los religiosos a "examinar y renovar su forma de vida y a que, para ello, realicen una amplia experimentación". El Papa añadió la siguiente advertencia: "siempre que se salvaguarde la finalidad, la naturaleza y el carácter del instituto". En consonancia con el espíritu de la época, la advertencia fue ignorada por todos. De hecho, los más deseosos de experimentar eran también los más propensos a ignorarla. Las hermanas del ICM fueron de las primeras en responder, y en seis semanas, la carta del pontífice se había distribuido entre los 560 miembros de la Comunidad. Se nombraron varias comisiones para estudiar detenidamente todos los aspectos de su compromiso religioso.

Órdenes religiosas como las Monjas del Inmaculado Corazón, que ya eran más grandes de lo que nunca habían sido en la historia de su existencia, ahora parecían estar a punto de alcanzar logros aún mayores, ya que se renovaban deshaciéndose de formas tradicionales de vestir y de comportamiento juzgados anticuados. Por entonces el mismo "*baby boom*"* que sus escuelas habían educado, aportaba monjas para cubrir los cargos de la orden. Una generación de crecimiento demográfico comenzaba a dar sus frutos. Una integrante de esa generación que había decidido hacerse monja del Inmaculado Corazón era Jean Cordova. Cordova se graduó de la escuela secundaria en la primavera de 1966, y en un soleado 6 de septiembre de 1966, ella y cuatro de sus nueve hermanos y hermanas se dirigieron al noviciado de Santa Bárbara, donde ella iba a comenzar su vida de monja.

El 1 de enero de 1967, Jean Cordova fue llamada a la oficina de la madre superiora y se le comunicó que ella y sus compañeras novicias iban a vivir en el "mundo real", que en este caso significaba un edificio rodeado de cadenas y alambre de púas en el centro de Los Ángeles, cerca del barrio bajo, donde Cordova permanecerá despierta por la noche, mirando la luz roja intermitente en las terrazas del palacio municipal de la ciudad de Los Ángeles y se preguntaba qué le había pasado a ella y al convento que

* El incremento de la natalidad que se dio en los países occidentales tras el final de las Segunda Guerra Mundial entre los años 1946 y 1964.

había elegido en lugar de este "mundo real". Cordova llegó al noviciado esperando algo diferente de lo que finalmente obtuvo. Su amargura por lo que resultó una táctica de seducción (aun si fuera inadvertida) era todavía palpable veinte años después.

> Me prometieron túnicas monásticas, una gloriosa liturgia latina, la protección de los tres votos sagrados, la paz de los santos en una celda tranquila, la hermandad de una familia santa. Pero entré en la vida religiosa el año en que Juan XXIII [sic] la desmanteló: 1966. Los padres de la Santa Iglesia Católica y Apostólica Romana, en nombre del CAMBIO, estaban sentados en el Concilio Vaticano destruyendo mis sueños. Elimínese el ritual latino. Desháganse del hábito. Maldita sea la santa obediencia. Envíese a las monjas y a los sacerdotes al mundo REAL. Si hubiera querido el mundo real, me habría quedado en él.[7]

Como parte de su entrada en el mundo real, Cordova se matriculó en el Colegio del Inmaculado Corazón, el colegio insignia de la orden, donde conoció de primera mano el Proyecto para la Innovación de la Educación a través del entrenamiento de la sensibilidad y, de segunda mano, a través de los profesores, quienes también habían recibido entrenamiento de la sensibilidad. Quizás nadie personificó mejor el tipo de la nueva monja que "personas famosas como la hermana Corita [Kent]", una monja artista, famosa por sus pinturas inspiradas en el *grafiti* que ilustraban pasajes de la Biblia como las Bienaventuranzas en un lenguaje actualizado, es decir, "Felices los pobres de espíritu", en lugar del término más tradicional "Bienaventurados". Cordova recuerda un curso de arte en el que ella y otras monjas debían correr por encima de los pupitres mientras frotaban pintura en los lienzos al pasar. Recuerda que le dijeron que, al hacerlo, ella y las otras monjas se estaban "expresando". También recuerda haber asistido a un curso con la hermana Richard, "un gran cerebro en filosofía", que "relacionaba el sacramento del bautismo con el orden del cosmos".[8]

De la misma manera, nada representaba mejor la nueva espiritualidad que el "entrenamiento de la sensibilidad". Una de las colegas de la hermana Richard en el Departamento de Inglés escribió que, como resultado del entrenamiento de la sensibilidad que había recibido como parte del Proyecto para Innovación Educativa, había rediseñado todos sus cursos. "Mi comportamiento en el aula", escribió, "es radicalmente diferente ahora. He sido capaz de confesar mi ansiedad en mis clases y, en consecuencia, me siento más cómoda que nunca en el aula. He invitado a las chicas a tutearme, y después de un par de semanas ya lo hacen. Esto permite un intercambio muy libre. No califico y ni siquiera tomo exámenes. Ellas escriben sus propias preguntas, las que tienen sentido para ellas. Luego las discuten".

En su entusiasmo por los grupos de encuentro de Rogers, las hermanas mayores parecen haber olvidado el hecho de que las estudiantes como Jean Cordova encontraban la experiencia más preocupante que estimulante. "Muchas veces", escribió una de las compañeras de Cordova, "he oído que los profesores sentían que se veían obligados a decir cosas que no querían decir; yo misma me siento muy incómoda de estar encerrada con personas que se descomponen y dicen cosas que siento que yo no tenía por qué escuchar. Creo que ello genera una especie de vergüenza, que parece ser un obstáculo más que una ayuda en las relaciones interpersonales. Sin embargo, pienso que he adquirido una gran comprensión del comportamiento de otras personas". Otra estudiante estaba aún más preocupada. "Hoy me he sentido perdida en ese encuentro de grupo: muy desnuda, como si todos supieran demasiado sobre mí".[9]

En poco tiempo, muchas de las monjas también empezaron a sentirse desnudas, principalmente porque como resultado de la relajación de los controles en la Orden en nombre de la apertura al estilo californiano, se quitaban la ropa y tenían sexo con otras monjas. En lugar de hacer una lectura detallada del documento de Rogers sobre los grupos, especialmente el pasaje sobre cómo los grupos de encuentro a menudo conducen a "sentimientos que tienen un componente sexual" y actuar de acuerdo con los procedimientos consonantes con el voto de castidad, las monjas del Inmaculado Corazón, en nombre de la apertura y de la innovación, decidieron que debían aprender la misma lección sobre la pasión humana en la cara escuela de la experiencia. En nombre de la apertura, desapareció el ascetismo religioso en la vida conventual. Cordova dejó de ir a misa a las 6:30 de la mañana porque las monjas ya no estaban "obligadas" a ir a misa. A medida que la práctica religiosa se evaporaba de sus vidas, las monjas se apoyaron unas a otras. Las amistades particulares florecieron, y en el ambiente de la época, algunas de estas amistades inevitablemente se volvieron sexuales. Esto, por supuesto, significó que la vida en el convento se volvió sórdida y caótica. Durante la primavera de 1967, Cordova notó que muchas de las monjas ya no iban a misa. Esto significó el comienzo de

> muchas amistades particulares, toda una subcultura de grupos de pertenencia y exclusión según quién se era y cómo se actuaba y de cómo se podía mentir para salir de cualquier brete. Para una postulante solitaria en un mundo miserable y sin amigos aquello era un ultraje absurdo. Me desenamoré de Jesús y de las monjas del ICM, que traicionaron y se burlaron de mi inocencia... Me hundía en el fango de los sueños rotos... Todo lo que siempre quise ser fue una monja consagrada. Ahora lo era, y era un infierno.[10]

Jean Cordova descubrió que no podía hablar con sus padres sobre los cambios, probablemente porque sus padres estaban tan desconcertados como ella por la secuencia de acontecimientos sin precedentes. "Mamá era una católica irlandesa de clase alta, criada en un convento irlandés de Queens, Long Island, que probablemente leyó por primera vez sobre el control de la natalidad en el *LA Times* entre su noveno y décimo hijo". En la desconcertante atmósfera del caótico convento *aggiornado*, donde a las monjas del ICM se les decía que se abrieran a sus sentimientos en los grupos de encuentro a los que asistían, Cordova encontró consuelo en el contacto sexual con una de las otras monjas. Amargada y sexualizada por su experiencia en el convento, Cordova se convirtió al activismo lésbico con el mismo fervor que se ofreció a la Iglesia preconciliar.

> Transformé mi rabia en amor por los *gays* como pueblo oprimido. Mi amargura exige al mundo heterosexual que se aparte y acepte nuestros derechos. He aprendido que mi ira me lleva donde otros tienen miedo de ir y que la indignación es buena a los ojos de cualquier Poder Superior que nos dé una ira honesta, aunque equivocada, para protegernos.[11]

Otras monjas del ICM tuvieron experiencias similares. La hermana Mary Benjamin, al igual que Jean Cordova, fue llevada al noviciado del ICM por su numerosa familia católica, que estaba amontonada en una camioneta "como un equipo de béisbol" cuando llegaron allí en 1962. Al igual que Jean Cordova, la hermana Mary Benjamin se matriculó como estudiante en el *Immaculate Heart College*, donde cuatro años más tarde, durante el verano de 1966, fue "introducida en el entrenamiento de la sensibilidad, la primera aventura de la Orden".[12] En su grupo de encuentro, la hermana Mary conoció a Eva, "una mujer pesada, de piel oscura, con profundos ojos marrones y pelo negro". Dado el espíritu de la época, la alquimia de esta relación era tan predecible como la que sedujo a Jean Cordova: "La Orden ya no prohibía las amistades particulares", cuenta la hermana Mary con toda naturalidad, "así que el contacto se volvió sexual".[13] La hermana Mary buscó el consejo de un sacerdote, pero, al parecer, éste también se había contagiado del espíritu de la época y "se negó a juzgar mis acciones. Dijo que era yo quien tenía que decidir si estaban bien o mal. Abrió una puerta, y yo la atravesé, dándome cuenta de que estaba sola". Cuando la hermana María le dijo a Eva que estaba "preocupada porque sentía que estaba terriblemente enamorada de ella", Eva respondió diciendo: "¡Genial! Disfrútalo!"[14]

Sin embargo, la relación de la hermana Mary con Eva resultó ser menos que agradable. Después de que la amistad se sexualizara, se produ-

jo una dolorosa ruptura, que a su vez precipitó la ruptura con la Iglesia Católica. La hermana Mary, como la mayoría de las lesbianas, quedó a la deriva en un mar de relaciones pasajeras, y una de las que resultó ser igual de transitoria fue su relación con la Iglesia Católica. "Al amar a Eva", escribió, "crecía en una dirección contraria a los objetivos conventuales de la obediencia y el servicio a la Iglesia. Comencé a tomar decisiones, no por culpa, sino según la voz de mi intuición y la sabiduría de mi cuerpo. Empecé a ver a la Iglesia con más objetividad. Estaba dirigida por hombres, no Dios. Mi lealtad a la Iglesia ya no era un destino, sino una elección".[15]

En realidad, si la hermana Mary hubiera leído a Wilhelm Reich, se habría dado cuenta de que una vez que comenzó a actuar según sus impulsos sexuales ilícitos, su ruptura con la Iglesia fue más un "destino"* que una elección personal. Una vez que comenzó a dejarse llevar por sus impulsos lésbicos, su ruptura con la Iglesia fue inevitable. Dado que subsiguientemente fue arrastrada al *feminismo*, la hermana Mary simplemente carecía de las categorías intelectuales para entender lo que le había sucedido. Todo era ahora una cuestión de "liberación" de la opresión, y como la cultura que ella abrazó tenía cientos de años de experiencia representando la vida conventual como una forma de opresión, no sorprende que ella también viera las cosas de esa manera. Si hubo fuerzas siniestras en la precipitación de la salida del convento y de la fe católica de la hermana María, el *lesbianismo* que sustituyó su catolicismo como centro religioso de su vida, impidió una clara comprensión de aquellas. Las categorías de la política lesbiana tomaron el control de su mente y excluyeron cualquier otra explicación de lo que le había sucedido.

Al igual que Jean Cordova, Jean O'Leary entró en el convento en 1966. Tal como Jean Cordova, se vio inmediatamente inmersa en el régimen de la orden religiosa "renovada", lo que significó que "estábamos constantemente juntas, hablando sin parar y hablando intensamente en grupos de sensibilidad y encuentro sobre el amor, la esperanza y la filosofía". Como en los dos ejemplos anteriores, toda esta "charla intensamente emocional" sobre "grandes pensadores y sobre la psicología moderna" condujo inevitablemente a sentimientos sexuales, que inevitablemente condujeron a la actividad sexual, que inevitablemente condujo a una crisis religiosa cuando se hizo evidente que las monjas estaban actuando de forma incompatible con los votos que habían hecho. En este punto, las monjas tuvieron que hacer una elección, o conformar sus vidas a sus principios o sus principios a sus vidas. Para aquellas que persistían en su actividad sexual, el

* Entendido como encadenamiento necesario y fatal de sucesos.

resultado era una conclusión inevitable. Como Reich había predicho en el libro *Psicología de masas del fascismo*, la actividad sexual ilícita tiene como una de sus inevitables secuelas *la pérdida de la fe.* Al igual que la hermana María, Jean O'Leary acudió a un sacerdote en busca de orientación. Pero, como en el caso anterior, el sacerdote era él mismo un psicólogo que había sido llevado a la Orden para facilitar el funcionamiento de los grupos de encuentro y sensibilización que eran el catalizador de la actividad sexual que estaba causando el problema. Como era de esperar, no se obtuvo ninguna ayuda espiritual por ese lado, y Jean O'Leary comenzó otra aventura, esta vez con la maestra de novicias, antes de alejarse de la comunidad y convertirse al lesbianismo político en su lugar.

Más o menos al mismo tiempo que Jean O'Leary ponía en obra sus impulsos sexuales, Abe Maslow, –uno de los creadores de la psicología humanista que le facilitó a ella y a las otras monjas "liberar" sus impulsos sexuales recién descubiertos–, tenía dudas sobre todo el fenómeno de los grupos de encuentro. "He estado en continuo conflicto", escribió en su diario, "durante mucho tiempo sobre esto, sobre la educación de tipo *Esalen,** orgiástica, dionisíaca". Maslow no siempre había tenido conflictos de este tipo. Escribiendo en el *Journal of Psychology* en 1949, Maslow dijo con seguridad que "puedo informar empíricamente que las personas más sanas de nuestra cultura... son las más (no las menos) paganas, las más (no las menos) instintivas, que más (no menos) aceptan su naturaleza animal".

Tres años antes de que el documento de Carl Rogers sobre los grupos de encuentro circulara entre las monjas de Los Ángeles, el 17 de abril de 1962, Abraham Maslow dio una conferencia a un grupo de monjas en el Sagrado Corazón, un colegio católico para mujeres en Massachusetts. Maslow anotó en su diario en la misma fecha, que la charla había tenido gran "éxito", pero ese mismo hecho le parecía preocupante. "Ellas no deberían aplaudirme", escribió, "deberían atacarme. Si fueran conscientes de lo que estoy haciendo, atacarían".[17]

La razón por la que las monjas debieron haberlo atacado se hace evidente al leer otras anotaciones en su diario escritas en la misma época. Maslow era consciente de que los grupos de encuentro eran "tóxicos" para los católicos en general y especialmente tóxicos para los religiosos católicos. Cualquiera que promoviera los grupos de encuentro entre los católicos estaba promoviendo *ipso facto* su desaparición como católicos, aunque lo hiciera en nombre de la liberación y con esa intención. Para el liberal judío o protestante, la monja era el *caso de manual* de alguien ne-

* Centro de educación alternativa de *sincretismo "new age"* en Big Sur , California.

cesitado de "liberación" y en el contexto de la vida religiosa católica y los votos en los que se fundaba, liberación sólo podía significar aniquilación. El 25 de febrero 1967, Maslow escribió en su diario: "Tal vez los imbéciles necesitan reglas, dogmas, ceremonias, etc.". A continuación, escribió una nota a la biblioteca de Brandeis para encargar un libro titulado *Life among the Lowbrows* [Vida entre ignorantes]. Es posible que lo pidiera porque el autor del libro señalaba que "los clientes limitados intelectualmente se comportaban mucho mejor y se sentían mejor siendo católicos y siguiendo todas las reglas". Como las monjas no eran débiles mentales, esto significaba que llevarlas a la "autorrealización" significaba destruir en ellas el compromiso con sus votos y con la Iglesia Católica. Seguramente por eso Maslow pensó que no debían haber aplaudido su charla de 1962. Maslow, quien había pasado un tiempo en la sede de los *National Training Laboratories* en Bethel, Maine, donde se crearon los grupos de encuentro y sensibilización con la ayuda de subvenciones de la *Oficina de Investigación Naval,* sabía que se los financiaban como parte de un programa de *guerra psicológica*, y tenía una idea clara del efecto que tendrían en las monjas, pero le tocó a su colega Carl Rogers hacer el experimento real.

"Supongo que lo que estoy tratando de decir aquí", escribió Maslow en su diario en 1965, el mismo año en que Carl Rogers comenzó a difundir su ensayo sobre la psicología de los encuentros de sensibilización en pequeños grupos entre las monjas de la Congregación ICM, y cuando simultáneamente las monjas comenzaban a abandonar los claustros, "es que se fomentó el desarrollo de todo tipo de relaciones interpersonales terapéuticas basadas en la intimidad, la apertura, la revelación de uno mismo, la toma de conciencia personal –y, por ende, de la responsabilidad de retroalimentar la impresión que uno tiene de los demás–, etc., *dispositivos profundamente revolucionarios*, en el sentido estricto de la palabra, es decir, capaces de cambiar toda la dirección de una sociedad en una orientación preferida. De hecho, podía ser revolucionario en otro sentido si algo así se hiciera de forma muy generalizada. Pienso que toda la cultura cambiaría en una década y todo lo que hay en ella".[18]

Lo que era cierto para la cultura era *a fortiori* válido para las órdenes religiosas en la Iglesia Católica. Toda la cultura cambió, de hecho, después de que se generalizara la implementación de los grupos de encuentro y sensibilización, pero en ningún lugar el cambio fue tan dramático como en la Iglesia Católica, donde literalmente "destruyó" las órdenes religiosas que intentaron experimentar con ello. Después de entrar en contacto con su "yo" interior, todas las monjas querían dejar sus hábitos y tener sexo, aunque no siempre en ese orden. "Un signo de esta potencia", escribió unos

treinta años más tarde el asistente de Rogers, W. R. Coulson, "fueron las conversiones que siguieron a los talleres de Rogers. Un sacerdote católico participó en un taller de cinco días en la década de 1960, y luego dejó el sacerdocio para estudiar psicología con Rogers, quien había sido su facilitador de grupo. Sucedió en repetidas ocasiones. Del taller que lo convirtió, el sacerdote escribió que comenzó con algo de escepticismo, pero para el miércoles... algo nuevo e inquietante y embriagador, así como aterrador se hizo real a mi alrededor... [Esto] parecía un hermoso nacimiento de una nueva existencia... No era consciente de cuánto desconocía yo mis sentimientos más profundos ni de lo valiosos que podían ser para otras personas... Nunca en mi vida, antes de esa experiencia de grupo, había experimentado mi propio "yo" tan intensamente".

Quizás el sacerdote no lo advirtió, pero tanto Maslow como Rogers estaban involucrados en la *ingeniería sexual del comportamiento humano*. Los religiosos católicos, de quienes se esperaba que llevaran una vida ascética y al mismo tiempo se les decía que el amor era la razón de su ascetismo, ahora *experimentaban* el "amor" del que siempre habían hablado en términos abstractos y enrarecidos, y la mayor parte de ellos quedaban trastornados por la experiencia. La eficacia del encuentro de sensibilización se basaba en la violación deliberada de las inhibiciones sexuales que hacían posible la vida cotidiana. Cuando las inhibiciones caían, la emotividad que desbordaba para llenar el vacío, se parecía mucho al amor que los cristianos debían practicar con el prójimo [*ágape*], cuando en realidad era más parecido a la libido desenfrenada [*eros*], que ahora podía ser utilizada por el facilitador como la energía que produciría la ingeniería social que ellos deseaban. Maslow nunca tuvo reparos en proponer la actividad sexual como una forma de ingeniería social. En un fragmento de su libro *Eupsychian Management* (que posteriormente fue suprimido por los editores cuando lo volvieron a publicar en 1998 con el título *Maslow on Management*), Maslow dijo:

> siempre me pareció un tipo de cosa muy sabia lo que los negros de clase baja hacían, como se informó en un estudio, en Cleveland, Ohio. Entre esos negros la vida sexual comenzaba en la pubertad. Era costumbre que un hermano mayor consiguiera que un amigo de su misma edad introdujera sexualmente a su hermana menor cuando ella llegaba a una edad adecuada. Y lo mismo se hacía del lado de las chicas. Una chica que tenía un hermano menor que llegaba a la pubertad buscaría entre sus propias amigas una que se encargara de iniciar al joven en el sexo de una manera agradable. Esto parece extremadamente sensato y sabio y también podría servir para fines altamente terapéuticos de varias otras maneras también. Recuerdo haber hablado con Alfred Adler sobre esto bromeando al principio, pero luego ambos nos

> pusimos muy serios, y Adler consideró que esta terapia sexual en diversas edades era ciertamente algo muy saludable. Mientras ambos jugábamos con la idea, nos imaginamos una especie de trabajador social en ambos sexos, que estuviera muy bien entrenado para este tipo de cosas, sexualmente pero principalmente como psicoterapeuta para administrar la terapia literalmente en el sofá, es decir, mezclando la hermosa y suave iniciación sexual con todos los objetivos de la psicoterapia.[20]

El uso que Maslow hace del negro como paradigma de la liberación sexual era parte de una larga tradición de ingeniería sexual basada en la raza, que surgió en los años 1920 con el "Renacimiento de Harlem" y que llegó a su culminación con el movimiento de los años 1960. También lo era su idea de que el psicoterapeuta "daba terapia literalmente en el sofá". Ambas tácticas se aplicarían contra los católicos en la *Kulturkampf* de los años '60 como una forma de cambiar sus actitudes anticuadas y moverlos en una dirección más afín a los facilitadores progresistas.

A fines de los años '60, es decir, poco antes de su muerte, Maslow se vio confrontado no con la teoría de los grupos de encuentro y de la psicología humanista de tercera fuerza, sino con su práctica cada vez más extendida, y lo que vio lo horrorizó. La veneración por el aprendizaje, que él asociaba a los judíos, se había agotado en Brandeis,* donde enseñaba y podía medir, de primera mano, el efecto de sus teorías en los estudiantes.

> Un problema con los liberales, los humanistas, la psicología 3 [psicología humanista], McGregor, Esalen, Rogers, etc. está en su renuncia al mal, o al menos su total confusión al respecto. Como si no existieran hijos de p... o los paranoicos o los psicópatas o los verdaderos creyentes en el mundo para arruinar las cosas, incluso en un entorno utópico. Mi clase ha perdido el tradicional respeto judío por el conocimiento, el aprendizaje y los maestros. No lo quiero.[21]

En 1967, Maslow se refería a la *autorrealización* que los grupos de encuentro debían suscitar como "artículos de S.A." [*self-actualization*: autorrealización], que se habían convertido a su vez, sólo en parte de la empresa "esalen-dionisíaca". Un año antes de su muerte, podía detectar en todas estas actividades el olor a "locura y muerte".[22]

Los recelos expresados por los creadores de la psicología humanista no eran compartidos por sus epígonos más entusiastas, que estaban más empeñados en "dar terapia literalmente en el diván", especialmente a las monjas, que en expresar sus recelos sobre las consecuencias para las

---

* Universidad privada de investigación en Waltham, Massachusetts, fundada en 1948 y patrocinada por la comunidad judía.

cosas superiores que se derivan de este tipo de conducta. En *Hollywood Priest* ["sacerdote de Hollywood"], sus memorias sobre sus años como productor de televisión y sacerdote paulista, el reverendo Elwood "Bud" Kieser describe el encuentro con una monja, a la que sólo identifica como "Genevieve", en la casa de retiros de la congregación del ICM en Santa Bárbara en 1964.[23] (La historia de Kieser tiene extrañas similitudes con la historia de James F. T. Bugental, uno de los seguidores de Rogers que tenía un consultorio en Los Ángeles y terminó casándose con la exmonja del ICM. Durante el otoño de 1965, Kieser estaba en Roma cubriendo el final del Concilio Vaticano. Cuando regresó a fin de año, se dio cuenta de que se había enamorado profundamente de la hermana "Genevieve", quien, cuando se encontraron de nuevo en la casa de retiros, le comunicó que iba a empezar a hacer psicoterapia. Kieser se sintió sorprendido por el anuncio, pero afirma que "admiraba su valor para afrontar la situación y tratar de hacer algo al respecto". Kieser nunca llega a explicar en qué consistía "la situación" o por qué requería tratamiento en 1966, pero una gran parte de la razón fue consecuencia de los grupos de encuentro en los que participaban las monjas. Según los principios de la psicología del encuentro, había que estar loco para reprimir la libido. Como todas las monjas reprimían su libido, estaban todas locas *ipso facto* y, por lo tanto, eran candidatas seguras a la terapia, pero sólo las más valientes tenían agallas para descender a su inconsciente para probarlo.

No sorprende que a Genevieve la terapia le resultara dolorosa. Como resultado, acudió al padre Kieser para que la guiara, preguntándose si debía continuar la terapia porque no estaba segura de poder confiar en su terapeuta. Kieser, quien había leído un libro del terapeuta le aseguró a su dirigida que podía confiar en *Harry*, seudónimo que Kieser aplicó al terapeuta. Fue un consejo que el sacerdote viviría para arrepentirse. Para empezar, el principal resultado de la terapia de Genevieve fue convencerla de que su decisión de entrar en el convento se había basado en "la represión y no en la sublimación de sus impulsos sexuales". Y ahora, en la revolución sexual de los años 1960, cuando Genevieve tenía más de treinta años, "esos mecanismos de represión parecían desmoronarse".[25]

La razón por la que esos mecanismos se estaban desmoronando resulta evidente cuando Kieser describe el tipo de terapia a la que la hermana Genevieve se había sometido:

> Muy al principio de su tratamiento, su terapeuta –llamémosle *Harry*– le había sugerido un juego sexual para ayudarla con sus represiones. Hoy en día, casi todos los terapeutas considerarían esto una grave violación de la ética profesional. Pero en los años sesenta este tipo de procedimientos no eran

> infrecuentes. Ella aceptó. Cuando me lo dijo, me puse furioso. Decidió dejar de hacerlo. Pero era vulnerable. También lo era él. Una vez empezado este tipo de cosas es difícil mantener el control. Se convirtió en un problema que plagó su terapia.[26]

En el verano de 1967, el problema se hizo tan grave que Harry buscó otro terapeuta para "Genevieve". Pero llegado el otoño, empezaron a verse fuera de la terapia, y la relación sexual no hizo más que intensificarse, lo cual "Genevieve" compartía con el padre Kieser, quien entonces estaba consumido por "puros celos masculinos" y una justificada indignación por un abuso flagrante de la relación médico-paciente.

Harry, el terapeuta, estaba casado con otra mujer a la que acabaría abandonando para casarse con la hermana Genevieve. Por su parte, el padre Kieser tenía dificultades para decidir si sus sentimientos estaban motivados por la indignación moral o por simples celos. Tal era su disgusto que contempla la posibilidad de matar a Harry, el Terapeuta, pero, a pesar de todo, en realidad nunca entiende lo que está pasando, aunque menciona que la revolución sexual de los años '60 podía tener algo que ver el asunto:

> Ambos estábamos atrapados en la revolución cultural que afectó a la sociedad estadounidense y a la Iglesia Católica durante los años '60. El consenso que caracterizaba tanto a la sociedad como a la Iglesia estaba empezando a deshacerse dramáticamente. Por todos lados, se ponía en entredicho la autoridad, el credo y las instituciones. Se sospechaba de los dogmas, se rechazaban las antiguas certezas, se cuestionaban los absolutos, los valores aceptados eran rigurosamente escudriñados y las normas rutinariamente rotas. La revolución sexual estaba en pleno apogeo, y su mensaje inicial parecía ser: *Si te sientes bien, hazlo.*[27]

Kieser, el sacerdote católico, no sólo quedó atrapado en la revolución cultural de los años '60, sino que también fue testigo de primera mano del motor que la impulsó. Wilhelm Reich podría habérselo explicado. El adulterio y los votos religiosos no son compatibles. Las personas involucradas en ambos tienen que elegir, finalmente, uno u otro. Como el sexo de este tipo es altamente adictivo, la elección a menudo se decide en contra de los votos que los religiosos hicieron oportunamente para servir a la Iglesia. El sexo era la mejor manera de "liberar" a las monjas de sus conventos. Tal como diría el abogado judío Leo Pfeffer en 1976, la revolución cultural de los años '60 fue "*una batalla entre la Ilustración* (propugnada por los protestantes liberales y los judíos) *y la Iglesia Católica*". El sexo fue simplemente el arma más eficaz que la Ilustración utilizó en esta batalla. Reich ya había explicado el uso del sexo como una forma de destruir la

fe religiosa, especialmente entre el clero, en su *magnum opus* de la política sexual, *Psicología de masas del fascismo* (1933), que, por cierto, estaba experimentando un auge de ventas en la misma época en que Kieser se preguntaba por el comportamiento de la hermana Genevieve. Pero Kieser no había leído a Reich, e incluso si lo hubiera hecho probablemente no lo habría entendido. La razón es bastante sencilla. Kieser había adoptado las categorías psicológicas de sus opresores,* por lo cual no podía entender lo que estaba sucediendo ante su propia vista a la hermana Genevieve y su congregación. Debido a su cercanía a la hermana Genevieve, Kieser se convirtió de hecho en el principal facilitador de su muerte como monja, lo cual llegó a percibir vagamente –"Me sentí de alguna manera responsable. Si yo hubiera decidido otra cosa, ¿habría elegido ella otro camino?–",[28] pero sólo cuando ya era demasiado tarde.

Kieser se esforzó denodadamente por comprender lo que ocurría, pero fracasó en cada intento, frustrado por las categorías que la cultura le había dado. ¿Quién podía discutir con la liberación, después de todo? Aunque significara el repudio de los votos religiosos. En cada caso, el intento de Kieser de entender lo que le ocurría a su amiga monja se vio impedido por las categorías de la psicología de café que lo llevó a meterla en problemas en primer lugar. "¿Las dificultades de fe de Genevieve estaban vinculadas a las sexuales?"[29] se pregunta Kieser, haciendo un esfuerzo de comprensión y dando en el blanco al mismo tiempo. Pero, incluso cuando da en principio con la respuesta correcta, no puede profundizar el caso merced a las categorías psicológicas de la cultura californiana que había absorbido. "No lo sé, pero sé que cuando reprimes cualquier faceta de tu humanidad, violentas todas las demás. La represión sexual no sólo inhibe tu capacidad de relacionarte con alguien del sexo opuesto. También inhibe tu capacidad de relacionarte con Dios".[30] Entonces, para remediar su incapacidad de relacionarse con Dios, ¿debía la hermana Genevieve mantener relaciones sexuales con su terapeuta dado que así anulaba la represión? Kieser no parece capaz de hacer otra cosa más que echar gasolina al fuego. Para entender mejor lo que estaba pasando, el padre Kieser decidió asistir a "una maratón de sesiones de terapia entonces en boga" en la que la hermana Genevieve había participado. El encuentro duró veintidós horas, pero al finalizar, Kieser seguía sin entender la conexión entre los grupos de encuentro y la pérdida de fe de la hermana Genevieve y su posterior esclavitud sexual. De hecho, Kieser no sólo no vio el encuentro como parte del problema, sino que salió "entusiasmado". El mismo Kieser había sido

* Es decir, estaba colonizado ideológicamente por liberales y judíos.

absorbido en el mecanismo que estaba destruyendo la orden del ICM, y ni siquiera era consciente de lo que le ocurría. "La terapia a la que ella se sometió siguió siendo dolorosa", continuó el siempre desanimado padre Kieser. "A veces parecía que estaba atrapada en un remolino que la succionaba hacia abajo y hacia su propia extinción".[31]

En el Día de Acción de Gracias de 1967, Genevieve informó al padre Kieser que Harry el Terapeuta había dejado a su mujer y estaba solicitando el divorcio. La hermana Genevieve vivía ahora con su terapeuta hasta que el divorcio fuera definitivo, tras lo cual planeaban casarse. Una monja más del ICM traspasaba el umbral de la puerta del convento, y la terapia de los grupos de sensibilización fue lo que le permitió marcharse. Kieser se manifestó destrozado por la revelación "porque esto marcó su ruptura definitiva con la Iglesia y aparentemente con esos valores –amor, fidelidad, abnegación, respeto por los derechos de los demás, honestidad–, que la Iglesia había alimentado en nosotros, y que yo siempre había pensado que teníamos en común". Genevieve tampoco parecía muy contenta, admitiendo a Kieser que "se sentiría culpable por lo que estaba haciendo a su esposa durante el resto de su vida".[32]

La nave insignia de la Congregación del Inmaculado Corazón, el Colegio del Inmaculado Corazón, estuvo en el centro de la terapia y de la psicología que encontraría en California el mejor ejemplo del estilo de vida que promovía. Los Ángeles estaba, más o menos, a medio camino entre Esalen, en Big Sur, al sur de San Francisco y la frontera mexicana, y estaba justo al norte de La Jolla, donde Carl Rogers se encontraba instalado en el *Western Behavioral Sciences Institute* (WBSI) [Instituto de Ciencias de la Conducta]. También estaba en la vecindad inmediata de un sinnúmero de terapeutas –algunos de los cuales eran asociados de Rogers– quienes jugarían un papel importante en el *Education Innovation Project* o EIP [Proyecto de Innovación de la Educación]. Según W. R. Coulson, asistente de Rogers en el EIP, "el Equipo del WBSI estuvo en el campus del Corazón Inmaculado para enseñar y ejemplificar lo que pronto empezaría a llamarse su "revolución silenciosa" en la educación". Según Coulson, "el WBSI no era la única presencia ajena a la congregación. También llegaron otros consultores enterados de que las monjas estaban maduras para la experimentación psicológica".[33]

Si la implicancia de la idea de la "experimentación psicológica" suena siniestra, hay que añadir que las monjas estaban ansiosas por convertirse en conejillos de indias. Las monjas del ICM habían alcanzado el pináculo de su poder como organización religiosa y educativa, al mismo tiempo que los católicos estaban disfrutando de una aceptación política sin pre-

cedentes, de lo cual la elección de John F. Kennedy a la Casa Blanca era el ejemplo más obvio. La orden del Inmaculado Corazón contaba con 560 monjas en un momento temprano del proyecto y dirigía un sistema de 60 escuelas. Al igual que las monjas de todo los Estados Unidos, que eran 186.000 en aquel momento, la Orden del Inmaculado Corazón había alcanzado el apogeo de su crecimiento e influencia en los veinte años transcurridos desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Dado que tanto las Monjas del Corazón Inmaculado como Carl Rogers alcanzaron la cima de su influencia más o menos al mismo tiempo y en el mismo lugar, era inevitable que entraran en contacto. Nacido en 1902, el mismo año que Paul Blanshard, Rogers, al igual que Blanshard, se sintió atraído desde temprana edad por el ministerio religioso, pero, también como Blanshard, lo abandonó al cabo de dos años en el *Union Theological Seminary*, para ir a estudiar en la Universidad de Columbia.

A diferencia de Blanshard, Rogers no estudió directamente con Dewey, pero absorbió su espíritu de los discípulos de Dewey, uno de los cuales, William H. Kilpatrick dirigía sus clases de Filosofía de la educación de forma similar a los grupos de encuentro posteriores. Para ambos, la ciencia en la Universidad de Columbia (para Blanshard, la sociología; para Rogers, la psicología) se convirtió en el vehículo que lograría lo que el púlpito protestante liberal prometía, pero no podía cumplir. En la década de 1930, Rogers trabajaba como consejero orientador en Rochester, Nueva York, cuando, casi por accidente, descubrió una técnica que ayudaría a los neuróticos a seguir adelante con sus vidas. Conduciéndolos mediante preguntas sutilmente manipuladoras, a los temas que los habían bloqueado, Rogers llamó a su idea clave, "la respuesta clarificadora". "El objetivo principal del consejero", escribió en su libro de 1942, *Counseling and Psychotherapy: Newer Concepts in Practice* [Consejero psicológico y psicoterapia: Nuevos conceptos en la práctica]:

> es ayudar al cliente a abandonar cualquier actitud defensiva, cualquier sentimiento de que las actitudes no deben salir a la luz, cualquier preocupación de que el consejero pueda criticar, sugerir u ordenar. Si se logra este objetivo, el cliente se libera para ver la situación en su realidad, sin tener que justificarse o autoprotegerse.[34]

En 1965 Rogers escribió que su primera participación en grupos de encuentro fue "un taller intensivo postdoctoral de psicoterapia en 1950". En *Carl Rogers on Encounter Groups*, [Carl Rogers y los grupos de encuentro] trasladó la fecha a un período anterior cuando el grupo de encuentro fue concebido por primera vez tras la Segunda Guerra Mundial. Durante los años 1946 y 1947, Rogers y sus asociados en el Centro de Asesora-

miento de la Universidad de Chicago se dedicaban a formar *counsellors* (consejeros) para la Administración de Veteranos de Guerra, cuando se le pidió que ideara un mecanismo de entrenamiento psicológico que ayudara a estos consejeros a reintegrar a la vida civil a los soldados que volvían de la guerra. Rogers pronto descubrió que las experiencias grupales intensivas eran más eficaces para cambiar la conducta que el entrenamiento cognitivo. Rogers continúa diciendo que el grupo de Chicago no hizo nada para ampliar este enfoque. Sin embargo, incluso concediendo esto, está claro que otras personas trabajaban sobre las mismas ideas al mismo tiempo y que, gradualmente, a lo largo de veinte años, todos estos elementos confluyeron en el *grupo de encuentro* de la década de 1960.

En 1966, cuando Carl Rogers comenzó a experimentar con las monjas del ICM y el efecto que los grupos de encuentro tenían en ellas, el grupo de encuentro o el entrenamiento de la sensibilidad o el grupo T ya existían desde hacía unos veinte años y había sido modificado por quienes lo utilizaban. Rogers describe la mezcla como "el pensamiento *lewiniano* y la psicología de la *Gestalt*, por un lado, y la terapia centrada en el cliente por otro".[35] La "respuesta clarificadora" de Rogers se había convertido en una de las herramientas estándar para los grupos de encuentro. Según Rogers, el entrenamiento de sensibilización era

> relativamente desestructurado, proporcionando un clima de máxima libertad para la expresión personal, la exploración de los sentimientos y la comunicación interpersonal. Se hace hincapié en las interacciones entre los miembros del grupo, en un ambiente que anima a cada uno a abandonar sus defensas y fachada [pose, postura poco natural, afectación] y que le permita relacionarse directa y abiertamente con los demás miembros del grupo –el encuentro básico.[36]

En los años '60, Rogers utilizaba la "terapia del encuentro" no en neuróticos, como en los años '30 en Rochester, y no en los soldados que regresaban de la guerra, cuya desorientación en la vida civil podía parecerse a la neurosis, sino en personas "normales". De hecho, en términos de su orientación hacia otras personas y del altruismo de su motivación, las monjas de la ICM estaban claramente por encima de lo normal. Así las cosas, el deseo de que un cliente "*baje sus defensas*" adquiere un significado que, como mínimo, debe ser aclarado o, en el peor de los casos, comienza a sonar ligeramente "siniestro", en el mismo sentido al que Maslow se refirió cuando mencionó su potencial revolucionario en relación a las monjas que había conocido unos años antes. Los juicios de valor que hace Rogers –máscara vs. persona real, etc.,– se vuelven más cuestionables, cuanto más normales resultan sus "clientes". Si el criterio en el trato con los "clientes"

no es la salud, ¿qué debemos hacer con los juicios de valor dispersos en el siguiente pasaje?

> Resulta cada vez más evidente que lo que ellos han presentado primero son fachadas, máscaras. Sólo con cautela surgen los verdaderos sentimientos y emergen las personas reales. El contraste entre la cáscara exterior y la persona interior se hace más y más evidente a medida que pasan las horas. Poco a poco, crece la sensación de una genuina comunicación, y la persona que ha estado aislada de los demás, sale a la luz con una pequeña parte de sus verdaderos sentimientos.[37]

¿Eran las monjas del Corazón Inmaculado "personas reales"? ¿O se escondían detrás de elaboradas "fachadas"? ¿Cómo iba a decidir Carl Rogers, ya que las monjas no padecían ninguna enfermedad mental? El único sentido en el que estas preguntas tienen un valor terapéutico es si la persona sufre algún tipo de trastorno mental. Si ese no es el caso, entonces todo el vocabulario apunta en la dirección de la *ingeniería social.* Carl Rogers puede muy bien haber pensado que las monjas eran enfermas mentales simplemente por el hecho de ser monjas, pero en este caso, la terapia ha entrado claramente en el ámbito de la política (o la religión). Rogers se involucra, en este caso, no para tratar de curarlas sino para cambiarlas en algo que él cree que es mejor que una monja. Aunque decida convertirlas en mejores monjas, sólo puede actuar bajo esa premisa a la luz de lo que considera bueno y malo políticamente, y no psicológicamente, ya que las monjas no estaban enfermas, ni Rogers pretendía que lo estuvieran. Todos los juicios de valor en la descripción de Rogers de los grupos de encuentro necesitan un contexto antes de que puedan entenderse correctamente. Si el cliente es neurótico, el contexto es la salud. Si los clientes están sanos –lo que presumiblemente fue el caso de las monjas del ICM– el contexto es la política, y lo que se llama terapia es en realidad ingeniería social, por muy "no directiva" que el terapeuta/facilitador diga que ella es. El propio testimonio de Rogers deja claro que veía a los grupos de encuentro precisamente bajo esta luz política, que es otra forma de decir que los veía como una oportunidad para ingeniería social y no como terapia.

Para 1968, es decir, dos años después de iniciado el *Proyecto de Innovación Educativa,* Rogers y Coulson tuvieron la sensación de que algo andaba mal. Para ese estado de avance del programa, más de 300 monjas habían pedido ser laicizadas, y la orden se había dividido en dos grupos mutuamente antagónicos que luchaban por los activos financieros de la Orden. La facción progresista también estaba llevando a cabo una campaña publicitaria contra el cardenal McIntyre. La única manera de que el proyecto pudiera ser visto como un éxito era adoptando la jerga de las

relaciones públicas que se estaba utilizando para describir la guerra en Vietnam. Al igual que las tropas de los EE.UU. allí estacionadas, Rogers tenía que destruir la Congregación para salvarla. La única manera de que el Proyecto de Innovación Educativa pudiera ser calificado como un éxito es si su intención era destruir la Congregación en primer lugar.

Eventualmente, Coulson pasaría a disculparse públicamente por su empeño y se convirtió en un firme opositor de lo mismo que promovio en los años 1960. Roger, sin embargo, en lugar de disculparse, se puso a la defensiva. En el momento en que escribió su libro sobre los grupos de encuentro en 1969-70, Rogers diría que sus enemigos eran todos "locos de derecha". La incongruencia de que el Dr. Rogers, sin cargo ejecutivo alguno respecto de la Congregación, atacara a sus oponentes políticos tan intemperantemente da un indicio de que en los grupos de encuentro había una agenda política desde el principio. Pero si ese fue el caso, se trató de una agenda casi invisible para el ojo no entrenado. En esto Rogers fue un ejemplo típico de la *ideología inglesa*, la cual afirmaba, como Newton, que "no se planteaba ninguna hipótesis" y luego elaboró un intrincado sistema de control detrás de esa fachada. "Poniéndolo en mis propias palabras", escribió Rogers, "los grupos de encuentro conducen a una mayor independencia personal, menos sentimientos ocultos, más voluntad de innovar, más oposición a las rigideces institucionales".[38] Cómo puede decir Rogers que una institución es rígida, en ausencia de criterios médicos, nunca lo explica. Lo que sí se desprende de su comentario posterior es un claro perfil de sus enemigos políticos, que en la época en que él trabajaba con las monjas del ICM lo acusaban de *lavado de cerebro*. "Todo tipo de experiencia grupal intensiva", opina Rogers,"ha sido objeto de los ataques más virulentos por parte de grupos reaccionarios de derecha. Para ellos, se trata de una forma de 'lavado de cerebro' y de 'control del pensamiento'".[39]

Revirtiendo los ataques de sus críticos, Rogers los acusó de orquestar un golpe de derecha para tomar el control del país, demostrando que su "terapia" tenía un componente político, después de todo. Parece pues que efectivamente, el Dr. Rogers se había planteado algunas hipótesis con un tinte político muy claro:

> Actualmente, la posibilidad de una toma de control por la extrema derecha parece más probable que por parte de la extrema izquierda. Pero el movimiento de los grupos de encuentro se extinguiría en cualquiera caso, porque el control rígido, y no la libertad, sería el elemento central. No se puede imaginar un grupo de encuentro en la Rusia actual o incluso en Checoslovaquia, aunque hay numerosas pruebas de que muchos individuos en esos países

> anhelan precisamente el tipo de libertad de expresión que promovemos... Si se produce una toma de control dictatorial en este país –y está cada vez más aterradoramente claro que ello podría ocurrir–, entonces toda la tendencia hacia la experiencia grupal intensiva sería uno de los primeros desarrollos en ser aplastado y borrado.[40]

Rogers da algún indicio de que sus *categorías políticas* se formaron inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, al afirmar que sus adversarios de la derecha eran ejemplo de la "personalidad autoritaria", que Theodor Wiesengrund Adorno había descripto en un libro financiado con dinero de la CIA justo al mismo tiempo que se publicaba la obra de Paul Blanshard, y podría considerárselo como otro indicio del deseo entre los pensadores que habían sido financiados por las fundaciones del *establishment* para vincular el catolicismo con el fascismo. Según Rogers:

> James Harmon, en un estudio cuidadosamente documentado, concluye que la derecha tiene una gran componente de personalidades autoritarias. Tienden a creer que el hombre es, por naturaleza, básicamente malo. Rodeados como estamos por la grandeza de fuerzas impersonales que parecen estar más allá de nuestro poder de control, buscan al "enemigo", para poder odiarlo. En diferentes momentos de la historia, "el enemigo" ha sido la bruja, el demonio, el comunista (¿recuerdan a Joe McCarthy?), y ahora la educación sexual, el entrenamiento de la sensibilidad, el "humanismo no religioso" y otros demonios actuales.[41]

Para contrarrestar las sospechas de sus críticos de que el entrenamiento de la sensibilidad era una conspiración para lavar el cerebro de las masas desprevenidas, Rogers afirma que el movimiento creció como *Topsy* (famosa elefanta que fue electrocutada en 1903 en los EE.UU.):

> Un factor que hace que la rapidez de la propagación sea aún más notable es su completa y desorganizada espontaneidad. Contrariamente a las voces estridentes de la derecha (que mencionaré más adelante), no ha sido una "conspiración". Todo lo contrario. Ningún grupo u organización ha impulsado el desarrollo de los grupos de encuentro... No ha habido ninguna financiación para tal difusión, ni de fundaciones ni de gobiernos.[42]

Rogers no es honesto aquí. En primer lugar, sabía que, aunque las monjas del ICM contribuyeron a la financiación del Proyecto de Innovación de la Educación (EIP), en realidad lo pagaban la Fundación *Merrill* y la Fundación *Mary Reynolds Babcock*, constituida con la fortuna de la tabacalera R. J. Reynolds. Rogers además debió haber sabido que tenía veteranos operadores de la guerra psicológica entre su personal, puesto que el equipo del EIP citaba sus credenciales en las propuestas redactadas para obtener fondos para una primera versión del proyecto.

El asociado de Rogers en el Proyecto de Innovación Educativa del ICM, Jack Gibb, escribió en la propuesta de subvención, que mientras asistía a la Universidad de Chicago en 1949, había "desarrollado un programa intensivo de investigación de laboratorio y de campo sobre la naturaleza y los factores determinantes de los niveles de defensa en grupos pequeños. Esta investigación fue apoyada por la *Oficina de Investigación Naval* entre 1953 y 1962". Fue la Oficina de Investigación Naval, junto con la famosa Fundación Carnegie la que financió el proyecto original de los Laboratorios Nacionales de Entrenamiento desde 1947 a 1950. Contrariamente a lo que sostuvo Rogers, los grupos de encuentro no sólo fueron subvencionados por el gobierno y las fundaciones, sino, además, específicamente como una forma de llevar a cabo una guerra psicológica.

Los grupos de encuentro, como el propio Rogers indica con su referencia oblicua a Kurt Lewin* al describir las fuentes del entrenamiento de la sensibilidad, fueron una creación de la campaña de guerra psicológica de la CIA. Como Wilhelm Reich, Kurt Lewin fue un judío alemán que abandonó Alemania en 1933 cuando Hitler llegó al poder. Al igual que Rogers, Lewin había sido influenciado tanto por Freud como por Watson. Según Kleiner, Lewin "creía, al igual que los freudianos, que las repercusiones subconscientes de los traumas del pasado impulsan nuestros sentimientos más profundos, y también estaba convencido como los conductistas, que la gente podía ser programada para responder de forma predecible a determinados estímulos".[43] A diferencia de Watson y de Freud, Lewin creía que "muchas otras fuerzas podían afectar la capacidad de decisión de una persona".[44] También a diferencia de Freud y de Watson, Lewin consideraba que una serie de fuerzas, todo un "campo de fuerzas", de hecho, compuesto por "las relaciones matrimoniales y familiares de la persona, sus miedos y esperanzas, sus neurosis y su salud física, su situación laboral y su red de amigos"[45] controlaban las decisiones que tomaba.

Quizás a causa de todas las fuerzas psíquicas que actúan sobre un individuo, Lewin consideró que los grupos sociales eran el medio más eficaz para influir la conducta humana. En los años '40, él y su ayudante Ron Lippitt se propusieron demostrarlo experimentando con grupos de la YMCA (Asociación Cristiana de Jóvenes) en la ciudad de Iowa. Cuando estalló la guerra, los científicos sociales aislados como Lewin y Lippitt fueron atraídos gradualmente a la órbita de la investigación sobre la guerra psicológica. "La guerra", según Kleiner, "fue en general un inmenso catalizador para las ciencias sociales en los Estados Unidos (e Inglaterra),

* 1890-1947: psicólogo judío de origen polaco-alemán nacionalizado estadounidense.

porque sacó a los investigadores de sus puestos aislados en las universidades. Desde entonces, trabajaron juntos en problemas del mundo real, como el mantenimiento de la moral militar, el desarrollo de técnicas de guerra psicológica y el estudio de culturas extranjeras".[46] En la órbita de la guerra psicológica también estaba el ayudante de Lewin, Ken Benne, quien, al igual que Blanshard, había estudiado con John Dewey en Columbia. Gradualmente, surgió un consenso entre los operadores de la guerra psicológica que, en palabras de Kleiner, "el cambio social tenía que ser manejado *inteligentemente* –no a través de la fuerza, la manipulación o la explotación codiciosa".[47] Los *grupos de encuentro* eran simplemente el instrumento más eficaz que la ciencia había diseñado para *gestionar el cambio social* mediante la manipulación de la presión de los pares en el grupo de que se trate.

La forma en que se utilizara ese instrumento dependería de las prioridades sociales de la clase de gente que lo había inventado, y después de la exitosa conclusión de la Segunda Guerra Mundial, esas personas revirtieron sus preocupaciones del fascismo al "*problema católico*", más específicamente la amenaza demográfica que la enseñanza sexual católica comportaba para la continuidad de la hegemonía WASP en los Estados Unidos.

La segunda fuente principal de los Grupos de Encuentro fue la terapia de la *Gestalt,* una creación de Fritz Perls* y Paul Goodman,** que era tan antitética a la moral sexual católica como la guerra psicológica de la élite WASP. La terapia de la Gestalt se basó en gran medida en las ideas psicológicas de Wilhelm Reich, quien vio la actividad sexual libre de restricciones como la mejor manera de apartar a la gente de su creencia en Dios. Perls era el gurú residente en *Esalen*, a unas pocas horas de Los Ángeles, cuando Carl Rogers se involucró con las monjas del Inmaculado Corazón. Sus técnicas eran bien conocidas por toda California, difundidas por el contacto con Perls en Esalen y por Alexander Lowen, alumno de Reich, cuya *Bioenergética* se basaba en la idea reichiana de romper la "armadura corporal" de una persona y así ayudarla en la batalla contra la represión sexual y su contraparte trascendente, la creencia en Dios. Michael Weber, en su libro *Psychotechniken: Die Neuen Verführer* [Psicotécnicos: Los nuevos seductores, 1998] vio el aumento de la difusión de las técnicas de grupos de encuentro en los seminarios alemanes como *un caballo de Troya* cuyo pro-

---

* 1893-1970: médico neuropsiquiatra y psicoanalista judío de origen alemán, radicado en California, EE.UU.

** 1911-1972: sociólogo, escritor, psicoterapista y activista anarquista judío-estadounidense adscrito a la llamada *Nueva Izquierda* norteamericana, y figura clave en la contracultura de los años 1960,

pósito era la destrucción de las vocaciones religiosas, el debilitamiento de las iglesias protestantes y católicas en Alemania, y el triunfo subsiguiente del *secularismo.** Weber también sitúa el surgimiento de este ataque a la vida religiosa alemana en los *Laboratorios Nacionales de Formación* (LNF [en inglés *National Training Laboratories* o "grupos T"]. "En septiembre de 1963", según Weber, "en Schliersee, Oberbayern, 30 profesores alemanes fueron sometidos a un taller de tres semanas de duración dirigido por los Laboratorios Nacionales de Formación. El objetivo del *grupo T* era 'influir' en su estilo de enseñanza autoritario".[48] Weber también cree que el proyecto de innovación educativa de las monjas del Inmaculado Corazón de María formaba parte de la misma campaña para "coartar la vida religiosa". Treinta años después, el grupo T se había convertido en una parte esencial de la formación religiosa alemana. Weber ve el corazón de los grupos de encuentro como una forma de manipulación sexual. "La sexualidad", escribe, "desempeña un papel crucial en la formación continua de los sacerdotes basada en la dinámica de grupo, programa que implica la sexualización de la persona que participa de ese entrenamiento".[49] La *sexualización,*** según Reich, era "el enemigo mortal de la religión". Eso significa que "sólo a través de la destrucción de la represión sexual y de la alienación del niño de la relación con sus padres" puede tener éxito la liberación política en la que creía Reich. Este es, *a fortiori,* el caso de los religiosos, y Weber ve en la difusión masiva de los grupos de encuentro dentro de los seminarios, la introducción en las órdenes religiosas de una estrategia cuya finalidad es verdaderamente reichiana, a saber, la sexualización como preludio de su aniquilación.

A pesar de las protestas de Rogers en contrario, Kleiner muestra que los grupos de encuentro estaban asociados no sólo con la guerra psicológica sino con el lavado de cerebro.*** "Tal como sucedió", escribió Kleiner,

> había un experto en lavado de cerebro dentro de la comunidad de los LNF, un joven psicólogo llamado Edgar Schein, quien llegó al departamento de McGregor en el MIT a fines de la década de 1950, y había ido a Inchon al final de la Guerra de Corea para ayudar a repatriar a los prisioneros de guerra

---

* O laicismo, ideología típica del liberalismo, de la Ilustración, del humanismo secular y de la modernidad que pretende mantener apartada a la Iglesia del Estado y de la vida pública en las cuestiones fundamentales vinculadas a la ley moral.

** Exaltación programada del deseo sexual.

***Estrategia psicológica diseñada para provocar una reforma de pensamiento, reeducación o adoctrinamiento y control mediante la aplicación de diversas técnicas de persuasión y/o coerción como la concesión selectiva de recompensas o dádivas , la reducción de proteínas en la alimentación, la privación del sueño, el recurso a psicofármacos, etc.

> estadounidenses. Schein aprendió de su investigación en Corea que el control social chino había tenido lugar sin drogas, hipnosis, condicionamiento pavloviano o incluso tortura; todo lo que se utilizó fue la *presión de los pares*. Al igual que en un *grupo T*, los comunistas habían puesto a los prisioneros de guerra en una isla cultural, los aislaron de todo contacto con el exterior, y los rodearon de amistosos "hermanos mayores" chinos (a quienes se les había prometido una recompensa por reformar a sus compañeros de celda occidentales).[50]

Schein no tardó en aplicar lo aprendido en Corea al desarrollo de grupos de encuentro en beneficio de los LNF. Schein vio pocas similitudes entre los campos de prisioneros de guerra y la vida civil en Estados Unidos, hasta que observó con más detenimiento los centros más influyentes de formación de directivos en los Estados Unidos, lugares como *Crotonville* de GE (General Electric) y *Sands Point* de IBM (International Business Machines). Dado que las obligaciones de la vida empresarial constituían una forma eficaz de *control del entorno* esencial para que las técnicas de encuentro funcionen, Schein pensó que los grupos T funcionarían en el mundo corporativo. Schein no lo mencionó, pero una conclusión relacionada era aún más obvia. Los conventos creaban aún más "control del entorno" que las grandes corporaciones, y así eran el escenario ideal para el *lavado de cerebro* a través de grupos de encuentro.

Con el tiempo, Robert Blake, otro exalumno de los LNF, pondría en práctica la teoría de Schein cuando llevó a cabo la primera sesión de *entrenamiento de la sensibilidad corporativa* (empresaria) en la refinería Bayway de Standard Oil en Nueva Jersey, entonces conocida como *Esso*. Blake había pasado un año y medio en *Tavistock*, la agencia de guerra psicológica británica. Tavistock escenificaba encuentros sobre una base mucho más extensa que los que se ofrecían en los Laboratorios Nacionales de Formación en Bethel, Maine. A diferencia de su homólogo estadounidenses, Tavistock estaba más interesado en el *control* que en las "experiencias trascendentes". Tal vez debido a esta orientación, Blake, en palabras de Kleiner, se dio cuenta de que en todos los grupos T, "por poco directivo que tratara de ser el facilitador, seguía siéndolo sutilmente, incluso más (en virtud de su sutileza) que el más duro CEO, porque todo ese control estaba oculto".[51] Los vínculos entre Eric Trist de *Tavistock*, Douglas McGregor del *MIT*, Kurt Lewin, el fundador de los *LNF* y Robert Blake dan una idea de cuán estrechamente conectados estaban los operadores de la guerra psicológica, entre sí y con la creación de los grupos de encuentro y cuán estrechamente vinculados estaban los grupos de encuentro con los intereses del *establishment de inteligencia* anglófilo que lo creó.

El 28 de noviembre de 1953, el Dr. Frank Olson, un científico del ejército estadounidense, fue encontrado muerto en la acera fuera del Hotel Statler en la ciudad de Nueva York. Unos días más tarde, su muerte fue declarada un suicidio. Veintidós años después, la Comisión Rockefeller, creada por el presidente Gerald Ford para investigar las operaciones ilegales de la CIA, anunció que Olson había sido objeto de un experimento de la CIA, durante el cual se le administró una dosis de LSD. La Comisión Rockefeller afirmó que Olson saltó por la ventana del hotel en medio de una psicosis inducida por el LSD, pero el hijo de Olson, Eric cree que fue asesinado porque estaba horrorizado por la experimentación humana que se estaba llevando a cabo y se preparó para denunciarlo. "El uso de alucinógenos, hipnosis, electroshock y otros procedimientos en un intento de controlar el comportamiento de las personas era", según Eric Olson, "el equivalente de la CIA al Proyecto Manhattan [de la bomba atómica]".[52] Según los autores, quienes son británicos,

> El objetivo a largo plazo de estos experimentos con drogas que alteran la mente es asegurar el dominio de la civilización anglo-estadounidense en lo que los promotores de la eugenesia llaman la "guerra de todos contra todos –la clave del éxito evolutivo". El lavado de cerebro se utilizaría no sólo para derrotar al enemigo, sino para asegurar la conformidad y la lealtad de la propia población.[53]

El vínculo entre los grupos de encuentro y el establishment de inteligencia anglófilo también da algún indicio de cómo se utilizarían las técnicas de la guerra psicológica después de la guerra. Christopher Simpson, en su libro *La ciencia de la coerción*, menciona a la Oficina de Investigación Naval como uno de los principales conductos de dinero del gobierno hacia el mundo académico para la financiación de la guerra psicológica.[54] Continúa llamando a las personas interesadas en la guerra psicológica un "grupo de referencia" en lugar de una "conspiración", pero la distinción es en gran medida semántica. En el corazón de los estudios de guerra psicológica había un grupo de hombres, en gran parte exalumnos de la *OSS* en tiempos de guerra y de las sociedades secretas de la *Ivy League* como *Skull and Bones* en Yale, que habían emigrado a los medios de comunicación y a las grandes fundaciones. Este grupo compartía las preocupaciones de la elite anglófila sobre el "problema católico", como lo expresó Paul Blanshard, y estaban en condiciones de hacer algo al respecto. John T. McGreevy ha demostrado que Paul Blanshard, a pesar de su reputación de fanático anticatólico, gozaba del apoyo casi universal de esta influyente clase de personas en el corazón de la elite de la clase dirigente WASP.

John Dewey elogió la "ejemplar erudición, buen juicio y tacto" de Blanshard.[55] En un simposio patrocinado por la convención de la *American Unitarian Association* [Asociación Unitaria Estadounidense] el 25 de mayo de 1950, McGeorge Bundy*, la figura por excelencia del *establishment* en los años 1950 y 1960, elogió el libro de Blanshard como "algo muy útil".[56]

Las mismas personas que estaban preocupadas por el "problema católico" también estaban muy involucrados en la *teoría de la comunicación,* que incluía cosas tales como los grupos de encuentro, -que a su vez era una pantalla de la guerra psicológica. "La evidencia hasta ahora muestra", según Simpson,

> que una fracción sustancial de la financiación de la investigación académica de los Estados Unidos en psicología social y en muchos aspectos del comportamiento de la comunicación de masas durante los primeros quince años de la Guerra Fría fue controlada directamente o fuertemente influenciada por un pequeño grupo de hombres que había apoyado con entusiasmo las operaciones psicológicas de elite como un instrumento de la política exterior *e interior* desde la Segunda Guerra Mundial. Ejercían el poder a través de una serie de comités y comisiones entrelazados que vinculaban el mundo de las universidades con la llamada "comunidad militar y de inteligencia" de los Estados Unidos. Sus redes estaban en su mayor parte cerradas a los extranjeros; sus registros y procesos de toma de decisiones eran a menudo clasificados; y, en algunos casos, la propia existencia de organismos de coordinación era un secreto de Estado. [énfasis del autor].[57]

La conexión entre las personas preocupadas por el "problema católico" y los operadores involucrados en la guerra psicológica resulta casi ineludible cuando nos enteramos de que las dos fuentes más importantes de financiación de la guerra psicológica durante los años de la Guerra Fría fueron la Fundación Russell Sage y la Fundación Rockefeller. La Fundación Russell Sage fue la editora del libro *Beyond Words* [Más allá de las palabras] de Kurt Back sobre los grupos de encuentro. El jefe de la división de ciencias sociales de la Fundación Rockefeller era Leland DeVinney, coautor de la serie *American Soldier* con Samuel Stouffer, un conocido agente en la guerra psicológica. Además de utilizar su dinero para promover la guerra psicológica, la Fundación Rockefeller fue un conducto para el dinero de la CIA, canalizando al menos 1 millón de dólares en fondos de la CIA al *Institute for International Social Research* [Instituto de

* 1919-1996: miembro de *Skull and Bones*, consejero de Seguridad de los presidentes John F. Kennedy y Lyndon B. Johnson; miembro del *Council on Foreign Relations*, presidente de la Fundación Ford -ligada a la CIA-, y profesor en la Universidad de Nueva York.

Investigación Social Internacional] de Hadley Cantril. "Nelson Rockefeller," según Simpson, "estaba entre los promotores más eminentes de las operaciones psicológicas, sirviendo como asesor principal de Eisenhower sobre el asunto durante 1954-55".

Una vez más la familia Rockefeller se convierte en el nexo crucial para entender no sólo la identidad de la clase (o grupo étnico) que fue fundamental en la creación de la guerra psicológica, sino también para la justificación de *por qué* se la creaba y *contra quién* se la utilizaría. La familia Rockefeller, tal vez más que cualquier otra familia rica en Estados Unidos, asumió el liderazgo de la clase WASP en el país. Las preocupaciones de los Rockefeller se convirtieron en las preocupaciones de su clase y viceversa. Según Thomas Mahl,

> estas fueron las personas que el sociólogo C. Wright Mills identificó más tarde en su libro *The Power Elite* (1956) [La elite de poder]. Estados Unidos, escribió Mills, estaba controlado, no por la masa de sus ciudadanos como lo describe la teoría democrática, sino por una rica élite anglosajona protestante graduada en las universidades de la *Ivy League*. En una ráfaga de recensiones cáusticas, los críticos, a menudo liberales de la Guerra Fría, negaron airadamente que existiera tal elite.[59]

Cuando William Stephenson, el agente secreto británico conocido como *Intrepid* fue enviado a Estados Unidos para establecer la Coordinación de la Seguridad Británica, la operación de inteligencia orquestada para que los Estados Unidos entraran en la [Segunda] Guerra del lado de Inglaterra, lo hizo sabiendo que tenía el apoyo tácito, si no abierto, de una clase de gente muy influyente. Fue este grupo étnico el que también apoyó a *Planned Parenthood* y la guerra psicológica, y como esta clase seguía el liderazgo de la familia Rockefeller, era natural que Stephenson se dirigiera a ellos en busca de apoyo y que ellos a su vez respondieran generosamente. Las preocupaciones de Stephenson eran las de los Rockefeller, y las preocupaciones de los Rockefeller eran las de la elite gobernante en el país. Por lo tanto, no sorprende el lugar donde Stephenson estableció su cuartel general en Estados Unidos. Poco después de llegar,

> Stephenson ocupó el trigésimo octavo piso del Edificio Internacional en el *Rockefeller Center*, que los Rockefeller, deseosos de colaborar, alquilaron al precio de un centavo. Esta era una dirección conveniente. Varias agencias británicas que promovían la intervención también se alojaron ahí. El Servicio de Prensa Británico estaba ubicado en el piso cuarenta y cuatro. El grupo pantalla de la inteligencia británica *Fight for Freedom* ubicó sus operaciones en el vigésimo segundo piso del mismo edificio, también de forma gratuita.[60]

Con los Rockefeller proporcionando un liderazgo tácito, la elite gobernante WASP estaba preocupada, como había dicho Arthur W. Packard, por la "fecundidad diferencial"* por lo que apoyaron el movimiento eugenésico y su brazo propagandístico, *Planned Parenthood*. La preocupación por la fecundidad diferencial era sólo otra forma de decir preocupación por los católicos, ya que los católicos en ese momento no usaban anticonceptivos, y la Iglesia Católica en ese momento, respaldada por la maquinaria política de las grandes ciudades y portavoces como monseñor John Ryan, era el oponente más formidable a la despenalización de la anticoncepción. La preocupación por la eugenesia, en otras palabras, significaba preocupación por "el problema católico". Una vez que se ganó la guerra contra el fascismo el *establishment* WASP dirigió su atención a su principal opositor demográfico y político interno, a saber, la Iglesia Católica. Si el establishment WASP, que fue parte fundamental en la creación y en la ejecución de la guerra psicológica, se encontraba en una lucha política con la Iglesia Católica sobre temas sexuales y demográficos, era razonable, entonces, que utilizaran la guerra psicológica como forma de resolver lo que percibían como un problema sexual y demográfico. Esto significaba tratar con la educación católica, que era el antídoto más eficaz de la Iglesia contra la "socialización" ofrecida por las escuelas inspiradas en John Dewey. Esa preocupación se manifestó en una serie de decisiones de la Corte Suprema, comenzando por el fallo *Everson* a fines de los años '40 y culminando con los fallos *Lemon* a principios de los años '70.

Paul Blanshard, se debe recordar, dijo algunas cosas muy incisivas sobre las monjas católicas y su relación con la educación en su libro *American Freedom and Catholic Power*. Al pensar en la educación católica, lo más importante a tener en cuenta, según Blanshard, es

> el hecho de que la estructura económica de las escuelas católicas está amenazada a causa del crecimiento del liberalismo moderno entre las jóvenes católicas. El sistema escolar católico es esencialmente una empresa de monjas que trabajan sin salario. Si se corta el suministro de monjas, el sistema se desintegrará rápidamente.[61]

La clave para destruir el sistema de escuelas católicas y así paralizar la influencia de la Iglesia en la política estadounidense era asegurarse de que las jóvenes católicas fueran "criadas en la atmósfera libre y cordial del Estados Unidos moderno",[62] lo cual significaba, por cierto, la promoción de las escuelas públicas laicas y la difusión de la liberación sexual, que estaba en el corazón de la propia conversión de Blanshard de ministro de un

* Variación en la fecundidad de diferentes grupos de población.

culto religioso a activista liberal. La clave era promover la "emancipación" de las jóvenes católicas, porque "si la actitud actual de las jóvenes católicas emancipadas continúa, la jerarquía podría verse obligada, a causa de la presión económica, a entregar gran parte de su sistema de educación privada al control público democrático".[63]

En julio de 1967, las cuarenta y tres monjas que habían sido elegidas para representar a la orden del Inmaculado Corazón se reunieron en Montecito, donde autorizaron la experimentación a gran escala, citando como justificación el *motu proprio* que Paulo VI había emitido menos de un año antes. Un mes después, emitieron una declaración en la que decían que, a partir de junio de 1968, "ninguna hermana del Inmaculado Corazón será asignada a un puesto docente que no tenga certificación".[64] El 16 de octubre de 1967, recién llegada de un viaje a Roma, donde se había reunido con el cardenal Suenens de Bélgica, la hermana Anita Caspary se reunió con el cardenal McIntyre y le presentó las resoluciones de la orden. El cardenal McIntyre interpretó la declaración sobre la certificación de profesores como un ultimátum que le imponía un plazo arbitrario y obligatorio. En lugar de ceder a sus presiones, McIntyre le dijo a Caspary que consideraría otra fecha, pero si las monjas insistían en su condición, eran "perfectamente libres de retirarse de la Arquidiócesis".[65] Cuando la hermana Anita dijo que volvería a presentar los cambios propuestos en la orden a otra votación, McIntyre dejó claro que no tenía intención de tener una orden religiosa en su diócesis "que no tuviera y practicara una regla de vida más rígida que la propuesta".[66]

En ese momento apareció la noticia en *The New York Times*, que informó a sus lectores que la orden del ICM pronto aplicaría "cambios liberales" en su regla. Caspary fue citada en un artículo del periódico que apareció el mismo día en que se reunió con el cardenal, diciendo que "la hermana Corita es el ejemplo perfecto de lo que se podría hacer en nuestra Orden".[67] Caspary continuó diciendo que "tenemos muchas otras hermanas como ella, y esperamos tener aún más diversidad y libertad".[68] En otras palabras, McIntyre se enteró de las intenciones de las monjas al mismo tiempo que los lectores del *The New York Times*, lo que hizo que las relaciones entre el cardenal y las monjas fueron de mal en peor.

El artículo del *Times* marcó el comienzo de la campaña publicitaria que las monjas del ICM iban a emprender contra el cardenal y contra Roma durante los dos años siguientes. En la nota del *The New York Times*, McIntyre fue presentado universalmente como el villano, mientras que las monjas, cuya orden estaba sufriendo una guerra psicológica que ellas mismas estaban financiando, aparecían universalmente como ilustradas y

progresistas. Dado que los medios de comunicación estaban dominados por el mismo grupo que había promovido la guerra psicológica y la campaña anticatólica de Paul Blanshard, las monjas eran ahora alentadas en su confrontación con el cardenal arzobispo de Los Ángeles por personas que veían la destrucción de la Congregación como un signo de progreso. El escritor de religión del *The New York Times,* John Cogley, quien pronto desertaría de la fe católica, escribió artículos que rezumaban el aroma de una obra teatral de moral iluminista, lo cual caracterizó a la mayoría de los relatos de la prensa. Las monjas del ICM, según su relato, eran "una luz liberal que brillaba en la oscuridad ultraconservadora de la Archidiócesis de Los Ángeles", y los intentos de McIntyre por evitar que la Congregación se involucrara en su propia autodestrucción fueron retratados como "tan tontos como tratar de retener el amanecer".[69]

Fortalecida por el *The New York Times*, y quizá envalentonada hacia una nueva apertura por los grupos de encuentro a los que había asistido, la hermana Anita continuó derramando su alma a los reporteros solidarios, que instaron a la orden a su autodestrucción en nombre de la renovación. Poco después de aparecer en el *Times*, la hermana Anita concedió una entrevista a John Dart, del diario *Los Angeles Times*, en la que calificó su disputa con el cardenal como un "gran avance" para las monjas católicas en los Estados Unidos. Dijo que la "renovación será más profunda que cualquier otra anunciada hasta ahora para cualquier sociedad religiosa estadounidense de mujeres católicas". Aunque señaló que "todas las nuevas medidas son de carácter experimental", veía "pocas razones para suponer que las innovaciones que resultaran beneficiosas no fueran a ser permanentes".[71] En cuanto a la vestimenta religiosa, Caspary dijo que no se adoptaría ningún estilo como norma, "pero las hermanas dedicadas a diversas ocupaciones podían decidirse por hábitos más adecuados a su labor".[72] Señalando que las Hermanas del Inmaculado Corazón tienen en mente nada menos que una profunda reorientación de su estilo de vida comunitaria, *Commonweal* calificó de "hitos" a sus propuestas.

El 23 de octubre de 1967, la hermana Anita informó a McIntyre que la dirección del ICM había "reafirmado unánimemente por votación secreta el contenido del documento completo".[73] Caspary pasó a informar a Su Eminencia que la nueva regla que las monjas del ICM acababan de adoptar era "profundamente cristiana y expresiva del tipo de vida religiosa en la comunidad a la que estamos comprometidas".[74]

McIntyre puede que pensara que las monjas estaban comprometidas, o que debían estarlo, pero Su Eminencia no estaba favorablemente impresionado por la regla de vida que proponían las monjas, e informó a la her-

mana Anita que no iba a permitir que "nuestros conventos se convirtieran en hoteles o pensiones de alojamiento para mujeres.[75] Caspary tuvo que volver a las monjas del ICM para informarles que la reacción del cardenal era "negativa". Fue en este momento cuando las monjas comenzaron a decir que estaban "despedidas", afirmación que rápidamente fue recogida por la prensa. El 15 de noviembre, el *National Catholic Reporter** anunció en la primera página: "McIntyre destituirá a 200 monjas favorables al *aggiornamento*", cuando en realidad McIntyre les había dicho que eran libres de retirarse si no podían aceptar las condiciones que establecía para trabajar en la archidiócesis. Uniéndose a la contienda del lado de las monjas, Andrew Greeley,**quien había visitado a las monjas en el Colegio del Inmaculado Corazón en 1965 y que, evidentemente, quedó prendado del estilo de vida de la Orden, anunció que las reglas que habían presentado a McIntyre eran "sensatas y equilibradas, y representan el camino que todas las religiosas van a tener que seguir si quieren sobrevivir".[76]

El padre Kieser no tardó en verse envuelto en la batalla. El rechazo de McIntyre a la propuesta de una norma *aggiornada* para la Congregación del ICM, avivado por la difusión de los medios de comunicación, había precipitado una rebelión masiva de parte del clero de la Arquidiócesis. Kieser había tenido la ventaja de ver de primera mano los efectos que tanto la terapia como los grupos de encuentro estaban teniendo en monjas como su amiga "Genevieve", y, sin embargo, fue incapaz de ver que aquello se trataba de un asalto a la Congregación. Cegado por las categorías que adoptó tan acríticamente de los medios de comunicación, Kieser se unió a la guerra contra la represión, convirtiéndose en miembro de lo que él llamaba "la iglesia clandestina": "Trajimos oradores progresistas de otras partes del país, intentamos avergonzar al cardenal para que permitiera un senado de sacerdotes, hicimos todo que pudimos para apuntalar los asediados Corazones Inmaculados, y celebramos misas clandestinas".[77] Evidentemente, no habiendo aprendido nada de lo que le ocurrió a "Genevieve", Elwood Kieser se registró en *Esalen* para ponerse en contacto con su yo oculto. Para entonces, el gurú de la Gestalt, Fritz Perls, estaba aproximándose al final de su estancia en Esalen. En 1970 se trasladó a Canadá, donde fundó su propio "kibutz gestáltico" en el lago Cowichan. Tras someterse a una grave operación, Perls se cansó de las agujas intravenosas en su brazo y empezó a quitárselas. Cuando una enfermera entró en

* Semanario progresista católico fundado en 1964.

** 1928-2013: influyente sacerdote católico estadounidense, periodista, profesor de sociología y novelista muy popular,

la habitación y le dijo que no las tocara y que se acostara, Perls contestó: "Cállese, no me va a decir lo que tengo que hacer", tras lo cual se levantó de la cama y cayó muerto. El método favorito de Perls para diagnosticar la represión sexual durante sus últimos días en Esalen era colocar su lengua en la boca de sus clientes, tanto hombres como mujeres, para una larga sesión de besos de lengua. Si encontraba una joven atractiva que parecía padecer ese mal, la invitaba a quitarse la ropa y unirse a él en una de las aguas termales de Esalen.

El padre Kieser no nos dice si Perls le diagnosticó represión sexual; tampoco nos dice cómo concluyó su estancia en Esalen. Sólo menciona que después de salir de Esalen

> recibió entrenamiento de la sensibilidad en el *Institute of the Person* de Carl Rogers [sic; Kieser, en realidad, recibió la formación en sensibilidad en el *WBSI*] en La Jolla. La comunicación en estas sesiones era a veces profunda y honesta, y estos grupos se volvían a menudo muy unidos. Al final de cada día, nos reuníamos en el patio trasero de la casa del capellán católico de la universidad para celebrar la Eucaristía. Estas misas eran intensas y estaban llenas de sentimiento. Pero el pico de emotividad no podía durar.[78]

En enero de 1968, la Archidiócesis de Los Ángeles se preparaba para la salida de las monjas del ICM del sistema escolar. El 8 de enero, la hermana Anita trató de atraer a los padres de los niños a la batalla, exponiendo su caso en una carta que fue enviada a todos los párrocos de las parroquias con monjas del ICM. Cuando el delegado apostólico en Estados Unidos pidió a Caspary que se abstuviera de discutir el asunto en público, la hermana Anita respondió yendo a una gira de conferencias. A esto le siguió una campaña de envío de cartas que indujo a veintinueve jesuitas a firmar una carta abierta en su nombre. Esto, a su vez, inspiró a un número igual de jesuitas de la misma provincia a anunciar que no estaban del lado de las monjas del ICM. Como resultado de sus esfuerzos por comunicar su caso al público, las hermanas del ICM, según monseñor Patrick Roche, habían "conseguido crear una atmósfera de confusión y pesadumbre desconcertante".[79]

El 21 de febrero de 1968, actuando con una celeridad sin precedentes para un dicasterio de la curia romana, la Congregación de Religiosos* emitió su decisión, anunciando que las monjas debían adoptar un hábito uniforme, que debían asistir a misa todos los días, que el objetivo de sus esfuerzos educativos era "trabajar para la salvación de las almas" y –el límite más "cruel" de todos– que debían someterse a la autoridad del obis-

* Hoy Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

po local en esta y otras disputas. La reacción fue rápida. El 9 de marzo de 1968, el diario *Pasadena Independent Star* anunció que 525 de las 600 [sic] monjas de la Congregación ICM planeaban renunciar y formar "una confederación informal de mujeres religiosas". Las monjas intentaron montar otra campaña de publicidad para que Roma cambiara su decisión, pero la recolección de firmas sobre la que se basaba fracasó pues no consiguieron las 5.000 que esperaban. Otra petición obtuvo las firmas de 194 prominentes hombres de Iglesia estadounidenses, incluidos Harvey Cox,* autor de *The Secular City* y Arthur Lichtenberger, obispo presidente de la Iglesia Episcopal en Estados Unidos y presumiblemente alguien que tenía las mejores intenciones para con la Iglesia Católica cuando firmó. El resultado neto de las disputas fue que las monjas que no se marcharon se dividieron en dos bandos opuestos, "ninguno de los cuales estaba abierto al compromiso con el otro".[81] Finalmente, se llegó a un acuerdo legal que favoreció al bando liberal, que se quedó con la mayor parte de los bienes de la comunidad.

El 29 de julio de 1968, justo cuando cedía el escándalo por el caso de las monjas del Inmaculado Corazón, el Vaticano publicó *Humanae Vitae*, la encíclica de Paulo VI que reafirmaba la prohibición tradicional de la Iglesia Católica sobre la anticoncepción, y estalló un nuevo escándalo orquestado por el padre Charles Curran, un teólogo moral de la Universidad Católica de Washington, D.C., quien, en comparación, hizo que la historia de las monjas pareciera una tormenta en un vaso de agua. El intento de John D. Rockefeller III de cambiar la enseñanza de la Iglesia Católica sobre la anticoncepción había fracasado. Su intento de crear un frente interno en la Iglesia, sin embargo, había tenido éxito. Como resultado de los esfuerzos de Rockefeller en Notre Dame, la *Humanae Vitae* abrió una división interna dentro de la Iglesia Católica que duraría hasta el próximo milenio. Orquestando una campaña mediática que siguió y empequeñeció el caso de las monjas del Inmaculado Corazón, Charles Curran logró convencer a una mayoría de los católicos en los Estados Unidos de que la *Humanae Vitae* no constituía una enseñanza infalible de la Iglesia y que los católicos estadounidenses podían utilizar la anticoncepción en conciencia.** El clero liberal colaboró con los Rockefeller para llegar a una

* Teólogo protestante liberal (1929-), influyente promotor de un secularismo práctico prescindente de Dios.

** Charles Curran -1934- fue expulsado por la Congregación para la Doctrina de la Fe presidida por el cardenal Ratzinger por hallárselo "no apto para enseñar teología católica". Curran actualmente enseña en la Universidad Metodista del Sur en Dallas, Texas.

solución del "problema católico" basada en la aceptación generalizada de la anticoncepción entre los matrimonios católicos. La anticoncepción se convirtió, como resultado, en la solución al "problema católico" de dos maneras: en primer lugar, redujo la tasa de natalidad católica, que preocupaba a Paul Blanshard y a los que lo apoyaban desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Una vez que los católicos adoptaron las prácticas anticonceptivas de la clase dirigente WASP, ya no comportaban una amenaza demográfica. En segundo lugar, el anticonceptivo dividió a los católicos en dos grupos: los liberales que lo aceptaron y los conservadores que lo rechazaron, y con esta división, los católicos perdieron la influencia política que tuvieron en los días de monseñor John Ryan.

Durante el verano de 1968, en algún momento entre la agitación de las monjas y la promulgación de la *Humanae Vitae*, W. R. Coulson estaba enseñando un curso de postgrado con Carl Rogers cuando se dio cuenta de que Rogers dejó de hacer lo que estaba haciendo y rompió a llorar delante de la clase. Lo que hizo llorar a Rogers fue la inminente ruptura del matrimonio de su hija Natalie con Lawrence H. Fuchs, profesor de política en la Universidad de Brandeis. La historia completa no saldría a la luz hasta 1980, cuando Natalie, retomando su nombre de soltera, contó la historia de su "liberación" del matrimonio y la familia en un libro de memorias titulado *Emerging Woman.*[*] Natalie había decidido tomar cursos con el colega de su marido, Abraham Maslow, en 1958, el mismo que había escrito que las personas más auténticas eran las más instintivas en 1949, pero que en 1968 tenía dudas sobre la "educación de tipo *Esalen*, orgiástica y dionisíaca". Al parecer, Natalie Fuchs se aferró al primer Maslow y no al segundo, ya que en sus memorias describe no sólo el abandono de su familia y de su marido, sino también sus aventuras sexuales con un sinnúmero de hombres, incluyendo debates improvisados con sus enfurecidas esposas, así como su descubrimiento de la masturbación, y un largo relato de su consumo de LSD bajo la guía de Lois Bateson en Esalen. Lois era la esposa de Gregory Bateson, exmarido de Margaret Mead, y al igual que su exesposa, un actor importante en el campo de la guerra psicológica.

"El estímulo de Abe Maslow me ayudó a ganar valor para convertirme en estudiante",[82] escribió Natalie en sus memorias, y entonces Carl Rogers se enfrentaba a la evidencia ineludible del tipo de conducta que sus técnicas psicológicas inducían. Los grupos de encuentro comenzaban a arrojar pruebas de que se parecían mucho a la fisión nuclear, es decir, en el mejor

[*] 1980: *Mujer emergente. Una década de transiciones a mitad de la vida.* Hasta hoy un clásico del feminismo en varios idiomas.

de los casos, eran una mezcla de cosas buenas y malas. Y, potencialmente, algo *tóxico* para cualquiera que participara. Al igual que Wilhelm Reich desenfundando un tapón de radio en Rangeley en Maine, Carl Rogers estaba empezando a ver la contaminación tóxica que los encuentros estaban causando en los expuestos a sus efectos. Harold C. Lyon fue un asociado de la Costa Este del asistente de Rogers a fines de los años '60 y principios de los '70, quien después de asistir a un grupo de encuentro con Rogers en Nueva York, comenzó a tomar su mensaje muy en serio. En 1977 Lyon escribió un libro en el que intentaba documentar el efecto del encuentro en su vida espiritual:

> He crecido hasta el punto de tener lo que podría llamarse "una religión del yo". Creo que la mayoría de las respuestas están dentro de mí mismo y que aprender a aprovechar el amor, la belleza y la fuerza que hay en mí es realmente una adoración del ser interior. En esencia, creo en Dios. Dios está dentro de cada uno de nosotros. Todos somos Dios... Ahora medito en el dios que hay dentro de mi propio interior, y cada vez que medito, descubro nuevos recursos de amor y belleza ilimitados dentro de mí mismo.[83]

Poco después de "convertirse en Dios", Lyon, que era funcionario federal de Educación y autor de *Learning to Feel, Feeling to Learn: Humanistic Education for the Whole Man* [Aprendiendo a sentir, sintiendo para aprender: educación humanista para el hombre completo], fue arrestado por delitos sexuales, y poco después se escribió sobre él en un libro sobre "adicción al sexo". Después de que su arresto llegara a la portada del *Washington Post,*[84] Lyon perdió su trabajo en el gobierno y fue a la cárcel, donde se sometió a una segunda conversión en la que decidió que, después de todo, no era un dios y se convirtió al cristianismo. Ahora Lyon no permite que sus libros de psicología entren en su casa, temiendo que contaminen a alguien más y causen aún más daño.

James Kavanaugh tuvo un breve momento de fama a mediados de los años 1960 después de escribir un efímero *best-seller* llamado *A Modern Priest looks at his Outdated Church* [Un sacerdote moderno mira a su Iglesia desactualizada], en el que abogaba, entre otras cosas, por la aceptación católica de la anticoncepción. Poco después de la publicación de su libro, Kavanaugh dejó de ser un sacerdote moderno, abandonó el sacerdocio y se convirtió en psicoterapeuta. Al cabo de un tiempo, también dejó de ser terapeuta cuando se le suspendió la licencia tras ser acusado de abusar sexualmente de sus pacientes.[85] En 1970, trece alumnos y seguidores de Rogers fundaron el (retrospectivamente, bien llamado) *Centro para la Terapia de los Sentimientos* , que poco tiempo después, cuando planeaban exportarlo a Europa, se vio malogrado por un escándalo que obligó a los

trece socios fundadores a comparecer ante la junta de investigación médica de California acusados de acoso sexual a algunas de sus pacientes, a quienes obligaban a abortar cuando quedaban embarazadas.[86]

Es posible que las lágrimas de Carl Rogers tuvieran otros motivos. Aproximadamente por la misma época en que se enteró del fracaso matrimonial de su hija, también se informó que los cursos de sensibilización se estaban haciendo obligatorios en las universidades de todo el país. La toma de posesión política con la que él fantaseó, había llegado, y estaba siendo consumada no por los extremistas de la derecha sobre los que Rogers había advertido a sus lectores, sino por la izquierda sensiblera, utilizando un instrumento que él mismo había desarrollado. Esa cadena de eventos había convencido a Rogers, en palabras de Coulson, de que "la formación obligatoria en sensibilidad no funcionaría", pero, así como no podía recomponer el matrimonio de su hija, tampoco podía detener esa cadena de acontecimientos. Los grupos de encuentro, en cuya creación había estado tan involucrado, cobraron vida propia, y ahora, en manos de terapeutas menos escrupulosos que él, estaban causando un alarmante daño psíquico.

"Mi opinión", dijo Rogers, "siempre ha sido que la gente podía elegir este camino o no, según su voluntad. Pensar que están obligados a tomar este curso y los grupos de encuentro que forman parte de él, me ofende muy profundamente..., ahora mismo estoy involucrado en una de las mayores luchas de mi vida profesional para tratar de obtener la libertad, la verdadera libertad, a un grupo que a mí me gusta. Y es por eso que se me han inundado los ojos de lágrimas y me sentí molesto cuando se habló del valor de la libertad la semana pasada. Y si crees que eso fue una especie de actuación de mi parte, que yo hablaba apasionadamente sobre la libertad y al mismo tiempo los presionaba para que estuvieran aquí -no me conocen. Nadie estará en este curso por obligación".[87]

Hoy en día, lamentablemente, la formación obligatoria en materia de sensibilidad es común en el mundo académico y en la industria, así como en el gobierno y en la pastoral de la Iglesia, a pesar de las objeciones del propio Rogers. Mientras Rogers dirigía el encuentro, éste se mantenía dentro de ciertos límites de decoro, pero Rogers no podía estar en control de todos los encuentros, ni tampoco podía evitar que sus colegas menos escrupulosos los explotaran para sus propios fines. Todo lo que Rogers podía decir, según Coulson, es: "*Bueno, yo no hago eso*". A lo que sus colegas dirían: "*Bueno, por supuesto que no lo haces, porque creciste en una época anterior, pero nosotros lo hacemos y es maravilloso. Nos has liberado para ser nosotros mismos*".

Rogers se sentía así porque sabía que el encuentro *era un ejercicio intrínsecamente manipulador.* Como Rogers estaba familiarizado con los orígenes de los grupos de encuentro, él sabía que comenzaron como parte del proyecto de la guerra psicológica del gobierno. También conocía que asociados al mismo, como Jack Gibb, tenían entrenamiento en esa área, y sabía que la situación podía ser fácilmente explotada por gente menos escrupulosa que él. El grupo de encuentro, escribió en su libro sobre el asunto,

> puede caer con demasiada y creciente facilidad en manos de los explotadores, aquellos que han entrado en la escena del grupo principalmente en busca de su beneficio personal, financiero o psicológico. Los fanáticos de las modas pasajeras, los cultistas, los nudistas, los manipuladores, aquellos que tienen necesidades de poder o reconocimiento, pueden llegar a dominar el horizonte del grupo de encuentro. En este caso, creo que esta propuesta está encaminándose al desastre. El público la verá poco a poco como lo que será entonces: una operación de juego un tanto fraudulenta que no tiene como objetivo principal el crecimiento, la salud y el cambio constructivo, sino el beneficio de sus líderes.[88]

Rogers sabía que los *grupos T* eran intrínsecamente manipuladores porque los miembros del grupo se lo decían a él ellos mismos:

> En un taller reciente, cuando un hombre empezó a expresar la preocupación que sentía por un *impasse* que estaba experimentando con su esposa, otro miembro lo detuvo, diciéndole esencialmente: "¿Estás seguro de que quieres seguir con esto o el grupo te está seduciendo para que vayas más allá de lo que quieres? ¿Cómo sabes que se puede confiar en el grupo? ¿Cómo te sentirás cuando vayas a casa y le cuentes a tu mujer lo que has revelado, o cuando decidas ocultárselo? No es seguro ir más allá". Parecía bastante claro que en su advertencia este segundo miembro también estaba expresando su propio miedo a revelarse, y su falta de confianza en el grupo.[89]

Carl Rogers claramente consideraba que se podía confiar en el grupo, pero esa idea se basaba en algún tipo de "fe" más que en un juicio empírico al que hubiera podido llegar tras un cuidadoso examen de los hechos. Rogers, al igual que su precursor intelectual, Ralph Waldo Emerson, era un excongregacionalista en quien el concepto de pecado original simplemente se había evaporado. Esa era su religión y, una vez que dejó de hacer "*counselling*" con gente que estaba visiblemente enferma, ese fue el régimen que impuso bajo el disfraz de la "no-dirección" a personas con una visión agustiniana más tradicional de las cosas que recalaban en sus grupos de encuentro. Arnold Green había planteado la idea de los grupos de encuentro como una forma de control social en un artículo titulado "*Social Values and Psychotherapy*" [Valores sociales y psicoterapia] publi-

cado en el *Journal of Personality* en 1946. "Rogers afirma", escribió Green, "que el terapeuta no debe poseer ningún objetivo moral o juicio de valor en absoluto. Sin embargo, es interesante que en todos los casos que describe como exitosos, el cliente siempre se aferra a objetivos que satisfarían la sincera aprobación de cualquier ministro metodista".[90]

Rogers se sintió molesto por las críticas y respondió directamente en su libro *Terapia centrada en el cliente*, que apareció cinco años después. "Ni en la práctica ni en la teoría podemos aceptar el comentario de Green de que el "*counselling*" centrado en el cliente es simplemente una forma sutil de transmitir al cliente las señales que indican la aprobación de los valores culturales. Su hipótesis podría ser sostenida parcialmente en algunos de los primeros casos centrados en el cliente, pero no parece apoyarse en absoluto en el manejo actual por parte de consejeros experimentados. A medida que se ha ido desarrollando la terapia centrada en el cliente, resulta cada vez más claro que no puede explicarse sobre esa base".[91]

Rogers hizo lo mismo en un debate de 1962 con B. F. Skinner, quien sostuvo que la terapia, por muy no directiva que fuera, seguía siendo un "condicionamiento operante". La sutileza de Rogers en su manipulación se refleja en este relato de la mujer de cuarenta y cuatro años "que ha sido dominada toda su vida por su madre".[92] Dado que la mujer está "demasiado aterrorizada para decirle a su madre que ha pasado una noche con un amigo (George) al que ama", Rogers se propone liberarla de su madre, probablemente de la misma manera sutil que se propuso liberar a las monjas de su convento reforzando todas las opciones que favorecen la eliminación de la responsabilidad o bien de los vínculos familiares en favor de los valores que promueven la "independencia". Cuando la mujer finalmente aparta a su madre, que en ese momento tiene casi ochenta años, y se va a vivir sola en un apartamento, Rogers aplaude sus acciones utilizando términos que denotan los valores que él quiere promover: "Por fin ha cortado el cordón umbilical y ha conseguido decir (no sin dificultad, estoy seguro), '*Soy una persona distinta a ti*'. Ahora está celebrando de verdad su Día de la Independencia, su 4 de julio".[94] Si este pasaje no es un ejemplo del acto de aportar "señales de aprobación de los valores culturales", entonces, ¿qué es?

Si abandonar a su madre significa también abandonar el orden moral en materia sexual, entonces este es un precio que Carl Rogers claramente piensa que ella debe pagar. El grupo de encuentro, se pregunta Rogers, "¿produjo un cambio de actitud en ella, en orden a las relaciones hombre-mujer, alejándola de la moral ortodoxa? ¿La hizo emocionalmente inestable? ¡Sin duda alguna, la respuesta a todas estas preguntas es un sí rotundo! Resultó ser terriblemente inquietante; le causó una profunda in-

felicidad y depresión; cambió la relación con su madre de tal manera que la llevó a la histeria; produjo grandes fluctuaciones en sus reacciones emocionales; le hizo aceptar más sus sentimientos amorosos hacia un hombre casado".[95]

Si provocó todo eso, Rogers sigue pensando que fue un pequeño precio el que pagó si le permitió desprenderse de otro grillete, en este caso, su anciana madre. ¿Y qué aspecto tiene la libertad? Se parece mucho al *consumismo desarraigado*. La mujer ahora vive sola, lleva "su vida independiente en un apartamento," donde ha "invertido su tiempo en amueblarlo, en disfrutar su colección de objetos de arte... e incursionar de a poco en el arte de la cocina creativa y gozar de una cuota de entretenimiento".[96] Incluso si Rogers era consciente de lo que estaba haciendo, actuaba como un agente de socialización para los desarraigados suburbanos de la cultura del consumo, quienes consideran que el consumo es más importante que los lazos familiares. Incluso Kurt Back, que está positivamente bien dispuesto hacia los grupos de encuentro, considera que se basan en un sistema de valores que fomenta *el desarraigo y el consumo* por encima de los lazos familiares y la autocontención. Según Back, los ámbitos en los que los grupos de encuentro florecieron fueron

> los nuevos suburbios y el Oeste, especialmente California... señalando la conexión directa entre la movilidad y el entrenamiento de la sensibilidad. Los grupos de encuentro se han convertido en un respetable "club de corazones solitarios" para los recién llegados o los que no tienen raíces en una comunidad. Las nuevas normas de la inmediatez y del dejarse llevar por una experiencia emocional fuerte, favorecen la rápida integración en un nuevo entorno, así como la salida sin daños emocionales.[97]

Rogers no estaba siendo nada no-directivo cuando persuadió a la mujer de cuarenta y cuatro años para que se deshiciera de su madre y tuviera una aventura con un hombre casado; la estaba manipulando sutilmente mediante el manejo de sus pasiones. Su terapia se basaba en todo un conjunto de valores culturales, que coincidían con la cultura de consumo de la época, pero que, al mismo tiempo, eran valores cuya existencia nunca pudo admitirse a sí mismo. Los valores de Rogers no se basaban en las relaciones a largo plazo ni el compromiso moral sino en "las posibilidades de desarrollo rápido de la cercanía entre las personas, una cercanía que no es artificial, sino real y profunda, y que se adaptará bien a nuestra creciente movilidad de la vida". Las relaciones temporales podrán alcanzar la riqueza y el significado que hasta ahora sólo se asociaban a los vínculos de por vida".[98] Los grupos de encuentro ofrecían a los habitantes de los suburbios una forma de conseguir una *intimidad instantánea*. Si se invo-

lucraban sexualmente, si sus matrimonios se rompían, si toda la familia se desintegraba en individuos desarraigados que pasaban sin rumbo por las vidas de los demás como en el caso de Natalie Rogers y su hija lesbiana Frances, era un pequeño precio a pagar a cambio de momentos de éxtasis en el encuentro del grupo.

En un sistema así, la fidelidad sexual no es un valor primordial. De nuevo, Rogers nunca nos dice que, en efecto, está denigrando el orden moral; lo captamos por ósmosis de las sutiles señales que lanza en la conversación, como cuando menciona la película *Rachel, Rachel* y elogia a la protagonista por

> estar dispuesta a aceptar sus sentimientos sexuales y a entregarse a un joven a quien, sin duda, ha idealizado. La relación amorosa no es lo que se podría llamar un éxito y Raquel es abandonada por su novio, pero, no obstante, ha aprendido que sólo si se arriesga puede encontrarse de verdad con otro ser humano. Este aprendizaje se queda con ella y la fortalece como persona para salir al mundo desconocido.[99]

Rogers nunca utilizó palabras como "bueno" y "malo", pero su terapia, como todas las acciones, se basa en su comprensión de esos términos. La terapia no-directiva tenía éxito en evadir las defensas que los neuróticos levantaban para defenderse de la verdad sobre ellos mismos, que deseaban y al mismo tiempo no querían conocer. Por lo tanto, era, *a fortiori,* aún más eficaz para insinuar una forma de ingeniería social y de dominación y control en lo que pretendía ser una terapia para los sanos.

Carl Rogers nunca admitió realmente que el experimento con las monjas del ICM terminó en un fracaso. Este hecho admite dos explicaciones: 1) que no podía reconocer el hecho ante sí mismo, o 2) que pensara que el proyecto era un éxito. La segunda posibilidad es más siniestra que la primera, y plantea la posibilidad de que Rogers pensara que estaba haciendo un favor a las monjas al liberarlas de sus "estrechas habitaciones de convento". La segunda posibilidad también trae a colación una pregunta relacionada. ¿Estaba Rogers usando el grupo de encuentro y sensibilización como una técnica de la guerra psicológica contra la Iglesia Católica? W. R. Coulson, quien trabajó con Rogers, todavía está luchando con el tema con el beneficio de treinta años de retrospectiva. En una entrevista de 1994 en la revista *Latin Mass*, Coulson sostuvo que él, Rogers, "era probablemente anticatólico; en aquel momento no lo reconocí porque probablemente yo también lo era. Teníamos un prejuicio contra la jerarquía". En una entrevista aún más reciente con el autor, dijo que debido a que Rogers tenía tantos católicos trabajando para él, era "prudente a la hora de decir algo sobre el catolicismo". Finalmente, Coulson se inclinó por una tercera

posibilidad. "Por otra parte, no tenía nada que decir. Si podía atraer a los católicos al proceso, el resultado era inevitable. Eso era más congruente con lo que él creía". La evidencia estaba allí para que Rogers la viera, y la citó en sus libros. Los grupos de encuentro fomentan "la independencia, la apertura y la integridad" y, como resultado, "no conducen a una lealtad institucional incuestionable". Como ejemplo del efecto que los grupos de encuentro han tenido, Rogers cuenta al lector que "sacerdotes y monjas, ministros y profesores, han dejado sus órdenes, iglesias y universidades gracias al valor adquirido en estos grupos, decidiendo trabajar por el cambio fuera de la institución en lugar desde dentro de ella".[100]

Lejos de disculparse por el hecho de que los grupos de encuentro hicieran que monjas y sacerdotes perdieran su vocación, Rogers ve este resultado como algo abiertamente positivo, y al describirlo como tal, da una idea de su propia orientación religiosa y de cómo él llevaría a la destrucción de la Congregación del Inmaculado Corazón de María, creyendo que estaba haciendo una buena obra. Como indica el pasaje anterior, la *clave* para entender las intenciones de Rogers en el asunto del Inmaculado Corazón es comprender su punto de vista religioso, ya que, en ausencia de criterios como la salud, Rogers sólo podía aplicar sus propios puntos de vista religiosos y morales como la efectiva dirección que debía tomar su terapia, sin importar cuán sutilmente dirigía la conversación y disimulaba sus intenciones.

Rogers, un congregacionalista que fue al *Union Theological Seminary* [Seminario Teológico de la Unión] durante dos años, luego abandonó y cayó bajo el hechizo de John Dewey en la Universidad de Columbia, siempre se mostró reacio a hablar de religión, y especialmente de sus propias creencias religiosas. En un artículo publicado en 1985, Rogers cita con aprobación a una participante en un taller que dijo de su grupo de encuentro: "Me pareció una profunda experiencia espiritual. Sentí la unidad del espíritu en la comunidad. Respiramos juntos, sentimos juntos, incluso hablamos los unos por los otros. Sentí el poder de la 'fuerza vital' que nos infunde –sea lo que fuere.[101] Sea como sea, el comentario llevó a Rogers a reflexionar por un momento sobre la transcendencia. "Me veo obligado a creer que yo", escribió, "como muchos otros, he subestimado la importancia de esta dimensión mística y espiritual".

Al notar la inclinación de Rogers a describir la religión de una manera que invariablemente la ponía en contradicción con la estructura organizativa y con la jerarquía, Thomas C. Oden en su libro de 1972, *Intensive Group Experience: The New Pietism* [Experiencia intensiva de grupo. El nuevo pietismo] describió el *movimiento del potencial humano* como una

nueva forma de pietismo del siglo XVIII. Tanto los grupos de encuentro como el pietismo tenían en común la creencia de que la religión no era algo asociado a ningún tipo de organización. Más bien, era una nueva forma de conciencia que permite una "experiencia trascendente directa de Dios" a través de una experiencia emocional cuidadosamente orquestada que involucra al grupo religioso –ya sea la reunión cuáquera con su ausencia de liturgia y la dependencia de una afirmación espontánea a instancias del Espíritu Santo o el renacimiento metodista con su exceso de emoción. En cada caso, el verdadero poder para un cambio en el orden social debe provenir del individuo. Una vez que este movimiento se extiende, a menudo toma la forma de movimientos políticos de reforma como fue el caso del abolicionismo en Nueva Inglaterra. De cualquier modo, tanto en el pietismo como en los grupos de encuentro y sensibilización, *la experiencia sensible* siempre tiene prioridad sobre la autoridad. La única autoridad que se reconoce es la que actúa con sigilo bajo la cobertura del movimiento del espíritu, ya sea del Espíritu Santo o del espíritu del individuo. La preocupación principal es provocar una transformación de la conciencia que, a su vez, provocará una transformación de la cultura en general como resultado de las experiencias eróticas y místicas que los individuos tienen durante su encuentro. Siguiendo el ejemplo de Oden, Michael Weber observó similitudes entre el entrenamiento de la sensibilidad y la versión pietista de la confesión pública. "El Padre Confesor", según Weber, "debido al concepto de Lutero sobre el sacerdocio de todos los creyentes, puede ser una mujer o un hermano; es el grupo que escucha y cura, que protege y que acepta. Ahora el penitente ha sido rescatado de la oscuridad del confesionario y del frío virtuosismo de la formación espiritual privada".[102]

La descripción que hace Weber de la "confesión democratizada" hace surgir *la conexión entre* el *pietismo* y el *iluminismo*, una relación que otros también han observado. Agethen señala que fue "sobre todo en los estados protestantes del norte de Alemania", donde tanto el pietismo como el iluminismo se extendieron más rápidamente, y que la difusión de ambos condujo a la aceptación generalizada de las ideas de la Ilustración. Tanto el iluminismo como el pietismo tenían en común la inclinación a involucrarse en el autoanálisis psicologista y una sofisticación en la comprensión psicológica aplicada a cosas como el arrepentimiento por el pecado y la voluntad de confesión, que a su vez se basaban en el examen de conciencia y la autoobservación.[103] Todas estas manifestaciones fueron absorbidas, a través de las prácticas de las sectas religiosas del siglo XVIII, como los cuáqueros, en el repertorio psíquico del entrenamiento de la sensibilidad.

El mismo tipo de técnicas seguía utilizándose entre los cuáqueros hasta los años 1950. Morton Kaplan cuenta la historia de la enseñanza en el *Haverford College*, una escuela cuáquera en las afueras de Filadelfia, durante el año académico 1953-54, cuando se descubrió que uno de los alumnos tenía prejuicios contra los negros. Equipos de profesores y alumnos, según Kaplan, celebraron sesiones con él durante todo un año hasta que afirmó que ya no tenía prejuicios. Los cuáqueros lo llamaron "persuasión suave", pero Kaplan vio una forma de *lavado de cerebro* y una versión temprana de la orquestación de la presión de los grupos de pares que encontraría su máxima expresión en el entrenamiento de la sensibilidad. "No podían entender", dijo Kaplan de los cuáqueros, "que yo pensara que era mejor que el joven mantuviera sus prejuicios a que se le sometiera a un lavado de cerebro tan coercitivo".[104]

Una de las fundaciones más siniestras, la *Fundación Josiah Macy, Jr.* encuentra las raíces de su afición por financiar operaciones de guerra psicológica y asuntos tales como la píldora anticonceptiva en "las tradiciones cuáqueras de simplicidad, sinceridad y devoción al servicio de la humanidad", tal como se manifestó en la vida de su fundadora Kate Macy Ladd. Del mismo modo, Kleiner considera que no debe sorprender que el entrenamiento de la sensibilidad tenga un trasfondo religioso, habida cuenta de los antecedentes familiares de los operadores de la guerra psicológica que lo crearon. El padre de Douglas McGregor, por ejemplo,

> había sido un pastor religioso en el Medio Oeste; provenía de la gran tradición liberal protestante, la tradición de las reuniones de los cuáqueros, de las reuniones comunitarias en los graneros y de Ralph Waldo Emerson. Quizá no fue una coincidencia que muchos otros miembros de los LNF, como Lee Bradford, Ken Benne, Ron Lippitt, y el eminente defensor de los *grupos T*, Carl Rogers, tuviera antecedentes similares... El pietismo religioso tradicional añadía un elemento de fuerza (en el sentido de legitimidad moral) y de dirección a la ingeniería social que había sido programada en los grupos de encuentro desde el principio, algo que no pasó inadvertido para expertos en lavado de cerebro como Edgar Schein, quien era "muy consciente de que ciertos ejercicios y tareas establecidos por el facilitador pueden prácticamente forzar al grupo a una comunicación instantánea aquí y ahora o más a un nivel de los sentimientos.[105]

Los elementos confesionales de los grupos T comportaban una forma de iluminismo, que también significaba una forma de control social, pero como los grupos T se refractaban a través de la lente del pietismo estadounidense, quienes hacían uso de las técnicas podían absolverse de cualquier intención siniestra, que es lo que parece haber ocurrido en el caso de Carl Rogers. Rogers simplemente estaba liberando monjas de sus conventos

donde eran esclavas de la ramera Babilonia. Lutero consiguió a su esposa de esta manera, así, ¿por qué los estadounidenses criados en esa tradición lo considerarían como algo reprobable? Los grupos T democratizaron el iluminismo. También eran una expresión típica de la *ideología inglesa*, que evitaba la fuerza abierta y prefería las organizaciones secretas al estilo masónico para generar consensos detrás de bastidores.

En su papel de *líder no-directivo* de grupo, siempre afirmando que nada tenía que imponer a sus clientes, Carl Rogers era un típico ejemplo de la "ideología inglesa", de los movimientos religiosos que la encarnaban y de las sociedades secretas que la implementaron. Como Newton, Rogers no formuló ninguna hipótesis. Lo que pretendía ser no-directivo y centrado-en-el-cliente era, en realidad, una *técnica iluminista* que lograba el control psíquico a través de una manipulación sutil de las pasiones. (Por cierto, la manipulación ejercida por los epígonos que emulaban a Rogers, no era tan sutil). Al proponer los grupos de encuentro como una forma de *liberación exotérica* y de *control esotérico* a la vez, Rogers proponía algo completamente compatible con su tradición religiosa y su herencia étnica, y al ponerlo en práctica con un grupo de monjas californianas, bien dispuestas, aunque poco advertidas, utilizaba esta técnica de manera compatible con los intereses del grupo étnico al que pertenecía; grupo étnico que en ese momento estaba embarcado en una "guerra civil cultural" contra la Iglesia Católica.

Rogers era aún más reacio a hablar de su etnia que de su espiritualidad, pero Natalie Rogers, en su inimitable manera, llena aquí algunas de las lagunas,

"Crecí", escribe en *Emerging Woman* [Mujer emergente],

> obstinadamente agnóstica, pragmática, escéptica sobre cualquier cosa religiosa o espiritual, con los pies en la tierra. Despreciaba las nociones de Dios, de la vida después la muerte. Descarté la posibilidad de los fenómenos psíquicos y negué que los sueños pudieran ser una parte importante de la vida. En la universidad, la única filosofía espiritual que acepté fue la visión de Emerson sobre el *Alma Superior*.[106]

Al describir el código moral conforme al cual la criaron sus padres, Natalie dice que "creció en una época en la que a muchos nos dieron los siguientes mensajes: 'Las chicas permanecen vírgenes hasta que se casan'", pero también "el control de la natalidad y la planificación familiar son el derecho y el deber de las parejas responsables".[107] En otro pasaje, Natalie elogia a su madre por ser "una líder declarada a favor del derecho de las mujeres a decidir sobre su embarazo y cuándo".[108] En otro lugar, Natalie Rogers critica a su madre por no haber ido más lejos en su educación para

alejarla de los prejuicios morales en materia sexual: "Aunque era progresista en la escena política –dando su tiempo al movimiento de Margaret Sanger y *Planned Parenthood*–, no me pareció que sus opiniones sobre mi conducta fueran muy liberales... Entre los cuarenta y los sesenta años perdiste la oportunidad de convertirte en una mujer más independiente en tu trabajo o más eficaz con *Planned Parenthood*".[109]

En conjunto, los comentarios de Natalie muestran que los miembros de su familia eran ejemplos típicos del "progresismo WASP", grupo étnico, que había adoptado el uso de los anticonceptivos, y luego, como resultado, fue arrastrado a la "guerra eugenésica" contra aquellos grupos que no usaban anticonceptivos, muy especialmente los negros y los católicos. Para la generación de los padres de Natalie, el apoyo a *Planned Parenthood* implicó su participación en la cruzada eugenésica que expresaba la preocupación WASP sobre el diferencial de fecundidad. Habiendo adoptado el uso de los anticonceptivos como parte de su código moral, eran demasiado cortos para ver que aquello contradecía el resto de su moral sexual. La única coherencia que tenía esta visión del mundo era étnica. Como resultado, la familia Rogers se unió al gran proyecto étnico WASP, el movimiento eugenésico tal y como fue liderado por *Planned Parenthood* cuando lo convirtió en la cruzada anticatólica de la posguerra. W. R. Coulson nunca recuerda haber hablado de su familia numerosa con Rogers, pero su esposa recuerda haber recibido una caja de cerillas con la dirección de *Planned Parenthood* tras el nacimiento de su séptimo hijo. Su esposa también recuerda claramente que Helen Rogers hizo una donación de 10.000 dólares a *Planned Parenthood.*

Debido a su apoyo a *Planned Parenthood*, Carl Rogers se vio envuelto en un conflicto étnico con los católicos que eran sus clientes en la terapia. Que él que no lo difundiera se debió en igual medida a su personalidad y a su etnia, las cuales no le permitían sentirse cómodo con declaraciones abiertas o antagónicas de sus verdaderas intenciones. "Un facilitador", escribió Rogers en su libro sobre los grupos de encuentro, "es menos eficaz cuando presiona a un grupo, lo manipula, le pone reglas, o trata de conducirlo a sus objetivos no declarados. En una entrevista videograbada, Rogers le dijo a Warren Bennis en 1976 que

> Nadie sabe a dónde voy hasta que ya he ido tan lejos que no pueden detenerme... Y realmente, en gran medida, esa es la forma en que he ido por la vida. Nadie (Rogers se ríe) sabe a dónde voy hasta que he llegado tan lejos que no pueden detenerme, eso es una cosa... y tampoco me gusta que interfieran mi camino... Es una palabra extraña para aplicar porque parece contradictoria, pero, en cierto modo, hay algo de *sigiloso* en mi accionar".[111]

En la misma entrevista, Rogers dijo que la idea de la no-dirección le vino de sus padres, lo cual significó un giro revolucionario: "Lo fascinante del control de mis padres era la *sutileza* pues no parecía opresivo. Yo era un buen chico, pero parecía que eso era lo que yo debía ser. No parecía que tuviera que ser así en contra de mi voluntad".

Bennis: "Sí, eso está bien. Marx dijo que el signo de una persona verdaderamente oprimida es cuando no se da cuenta que está siendo oprimida. Rogers: "Hay mucho de cierto en eso".[112]

Evidentemente Rogers aquí olvidó que el comportamiento moral es natural porque, en términos bíblicos, está inscripto en el corazón. En el momento en que fue entrevistado, Rogers había interiorizado completamente la "visión watsoniana" de que el hombre no tenía naturaleza. Como resultado todo era condicionamiento, y cada técnica de condicionamiento era potencialmente un lavado de cerebro. Lo que Rogers sabía era que Watson no sabía *cómo ser sutil*, cómo ser (usando su palabra) "*sigiloso*". Debido a que su influencia era siempre indirecta, Carl Rogers era prácticamente irresistible. No mucho después de un discurso de Rogers pronunciado en 1969 en la Universidad de Sonoma, en el que enumeraba las cualidades del hombre del futuro, uno de sus colegas se refirió a él como un "revolucionario silencioso", y Rogers se aplicó el término a sí mismo hasta su muerte.

Natalie parece haber intentado aprender la misma lección de su padre sin tanto éxito. "Mi padre, Carl Rogers", escribió Natalie en sus memorias, "siempre ha sido la tierra de la que se han nutrido mis raíces filosóficas. Él valora la integridad de cada individuo no sólo en sus palabras sino en su forma de vivir. Nunca me ha dominado, ni controlado, ni tratado de orientarme en determinada dirección. Me he sentido aceptada y apreciada incluso cuando no estamos de acuerdo".[113]

En la terapia rogeriana nunca se coacciona a nadie. O, mejor dicho, nadie es consciente de que está siendo coaccionado. Este sutil sistema de control basado en la manipulación de la pasión resultó, sin embargo, lleno de consecuencias no deseadas para el grupo étnico que lo utilizó para librar una guerra cultural contra sus enemigos. Una de las consecuencias no deseadas fue el declive generacional de los que la utilizaron. Ese declive comenzó con la liberación sexual de Carl y Helen Rogers, aunque ciertamente no es así como ellos lo vieron, cuando se involucraron en el uso y la promoción del anticonceptivo. Ese fatídico paso les llevó al divorcio, al adulterio, a la masturbación, al consumo de drogas, a una promiscuidad compulsiva en la generación de su hija Natalie, y al lesbianismo en la siguiente generación en Frances Fuchs, la hija de Natalie, quien ahora participa activamente en la política lesbiana en California.

La elite WASP eligió la anticoncepción y la guerra psicológica como la forma más eficaz de derrotar a los católicos y mantener una hegemonía cultural que se le escapaba de las manos, pero en un último análisis, se comprueba que esa estrategia fue *contraproducente* porque, al final, fueron sus propios hijos los que adoptaron los principios de la liberación sexual, incluso más ávidamente que los sacerdotes y las monjas católicos reprimidos sexualmente, y, al adoptar los principios de la liberación sexual, ellos mismos se encaminaron a su propia extinción. Finalmente, la *revolución sexual* fue sólo otra palabra para referirse a la *campaña anticatólica*, y Carl Rogers, el moderno pietista, trató de destruir a los católicos liberándolos, o trató de liberarlos destruyendo lo que los hacía católicos.

"Nunca en mi vida antes de esa experiencia de grupo", escribió un sacerdote católico,

> había experimentado el "yo" tan intensamente. Y luego, tener ese "yo" tan confirmado y amado por el grupo, que en ese momento era sensible y reaccionaba a mi inautenticidad, fue como recibir un regalo que nunca podría haber esperado, porque hasta entonces nunca había soñado que pudiera existir.
>
> ...En aquel momento estaba en el seminario y desde entonces me he ordenado sacerdote. Pero dentro de mi vocación sacerdotal ha habido profundos cambios tanto dentro como fuera de mí. En mi interior, empecé a crecer desde un niño a un hombre. Por fuera, me volví mucho más libre en relación con la autoridad y el respeto humano. En mi interior estaba mucho más presente para mí mismo y, por tanto, para los otros, tanto es así que la eficacia de mi trabajo como consejero y terapeuta se disparó el ciento por ciento.
>
> De todos modos empecé a convertirme... Tengo mucha más esperanza en el futuro del hombre. Porque, si podemos tocarnos como personas de la manera que puede suceder en un encuentro [de entrenamiento de la sensibilidad], entonces la "redención" comienza a acontecer para todos, y emergemos de una existencia de mortal soledad y pobreza espiritual a una posibilidad de vida plena. Puedo decir realmente "sí" a la humanidad, porque he descubierto, de una manera profundamente personal, que puedo experimentar y considerar hondamente, pues cada persona en el mundo es una reserva abundante de vida y amor que sólo necesita ser tocada para quedar disponible como alimento de sí misma y refrigerio de los demás.[114]

Otros sacerdotes no eran tan optimistas. Weber cuenta la historia de un seminarista en Alemania que fue expuesto a un entrenamiento de sensibilidad y como resultado "se sintió como un instrumento sin voluntad propia en manos del líder del grupo. En cada ejercicio de grupo, quería ganar su atención y reconocimiento. No podía rezar y también sufría trastornos psicosomáticos".[115]

El 10 de diciembre de 1968, Thomas Merton acababa de terminar la clase matutina en una conferencia a la que había asistido en Bangkok, Tailandia, cuando anunció a su audiencia: "Creo que voy a desaparecer". Merton había resuelto la crisis sexual que amenazaba su vocación sacerdotal, cortando su relación con M., al menos en parte porque temía convertirse en "esclavo de la necesidad de su cuerpo". También sintió en parte que el "hecho objetivo de mis votos es más que una obligación jurídica. Tiene profundas raíces personales y espirituales. No puedo ser fiel a mí mismo si no soy fiel a un compromiso tan profundo".[116] Después de hacer su críptico anuncio a los asistentes en la conferencia de Bangkok, Merton subió a su habitación de hotel donde inadvertidamente tiró un ventilador defectuoso sobre sí mismo en la bañera y murió de un infarto cardíaco y de quemaduras causadas por una descarga eléctrica.

Por la misma época, la hermana Mary Benjamin, ICM, decidió que iba a dejar a las monjas del Inmaculado Corazón. Al hablar de su decisión, nunca menciona el efecto que sus prácticas sexuales podrían haber tenido en su decisión. Lo único que menciona son las imágenes que sus prácticas sexuales habían despertado en su mente, convirtiendo los muros del convento en una "prisión".

"El miedo que me atrajo allí para protegerme ya había perdido su poder. El convento no podía hacer otra cosa que retenerme. Mi espíritu estaba hambriento de la vida a la que había renunciado de niña. Era hora de ponerse al día. Me sentía como una corredora de larga distancia a punto de correr la primera milla de su maratón".[117]

Para la primera etapa de su maratón espiritual, la hermana Mary voló a Nueva York en 1970 con una maleta de ropa de segunda mano. Mientras estaba allí, se involucró sexualmente con un tipo llamado Larry, que se chupaba el dedo mientras dormía. También tuvo relaciones sexuales con otras personas de las que contrajo parásitos sexuales. Luego, cansada de su novio, empezó a tener una serie de relaciones lésbicas aún más transitorias, hasta que, finalmente, a instancias de fuerzas políticas y espirituales que nunca fue capaz de entender, "se proclamó tortillera". En ese momento, salió en busca del equivalente lésbico de la comunidad que había abandonado al dejar las monjas del Inmaculado Corazón. A mediados de los años 1980 volvía a vivir sola, a menudo en una tienda de campaña en el bosque, donde afirmaba estar en comunión con los espíritus.

La vida de Ann Campbell siguió una trayectoria muy parecida después de dejar el convento en 1971. Ann tuvo su primera experiencia sexual en 1969, cuando tenía 30 años. Los resultados podrían haber sido predichos por Wilhelm Reich:

> Poco a poco me alejé de la misa y de los sacramentos. Para entonces había tanta flexibilidad en los horarios que nadie se daba cuenta. A veces iba a confesarme y aludía a mis transgresiones; a veces me acercaba con sentimiento de culpa a la Comunión y le pedía a Dios que me perdonara. Esto duró dos años increíbles.[118]

Cuando finalmente dejó el convento en 1971, Campbell "sostuvo que mis convicciones sobre la justicia social, la igualdad racial, la paz y la libertad intelectual eran las razones", lo cual después de quince años le parece menos real que en aquel momento. La verdadera razón para dejar el convento fue sexual: "Finalmente reconocí que mi amor por esta mujer era inconsistente con mis votos religiosos. Y como juzgué que este amor era incompatible con el plan de Dios, estaba dispuesta a pagar el precio de la culpa y de la miseria interior hasta que pudiera liberarme. Mi teología de la libertad me había abandonado".[119]

Incapaz de encontrar consuelo ni en la religión ni en el rechazo de la misma, Campbell intentó ahogar su angustia en el alcohol, pero todo lo que consiguió fue "la sensación de que había perdido el control de mi propia vida".[120] Con el tiempo, "beber para borrar los sentimientos se convirtió en un ritual nocturno" en la medida que el aislamiento que comportó su "liberación" de la vida conventual y de los lazos familiares se hacía intolerable. Cuando las exmonjas como Ann Campbell realmente necesitaban *counselling*, no había nadie quien lo hiciera. Y retrospectivamente. ¿qué podrían haberle ofrecido personas como Carl Rogers? Ella ya estaba liberada; ya estaba libre de la represión sexual. ¿Qué más podía ofrecerle la terapia iluminista, una vez que la víctima había adoptado las categorías que se suponía le iban a procurar la felicidad? En 1970, las monjas del Inmaculado Corazón del María ya habían desaparecido de la escena. La operación había sido un éxito; el paciente había muerto.

Más o menos al mismo tiempo que la orden del ICM se desmoronó. Harry el Terapeuta y Genevieve la exmonja se casaron, después del divorcio de Harry. Alrededor de la misma época, después de su estancia en Esalen y en el *Centro Rogers para la Persona* en La Jolla, el padre Kieser decidió someterse a la terapia de un terapeuta cuya "orientación general era existencial y junguiana, lo cual resultó 'simpático'".[121] El terapeuta del padre Kieser

> no intentó interpretar lo que veía a través del prisma de su propio conjunto de categorías dogmáticas (por lo que sé, no tenía ninguna). Ni tampoco sugirió nunca un curso de acción más allá del proceso de la terapia en sí. Su trabajo era ayudarme a descubrir la verdad. Mi trabajo era, con la libertad que me daba la verdad recién descubierta que él me daba, tomar las decisiones.[122]

Al igual que el padre Kieser, la inmensa mayoría de los católicos estadounidenses nunca supieron qué los golpeó. Perdieron una guerra cultural que ni siquiera sabían que se estaba librando contra ellos. Debido a que los católicos perdieron esa guerra cultural, los vencedores en esa lucha usarían las mismas técnicas –guerra psicológica, feminismo, control de la población, pornografía, grupos de encuentro– para someter bajo su control a segmentos cada vez más amplios de la vida estadounidense y del mundo. El entrenamiento de la sensibilidad sería introducido en las escuelas públicas durante los siguientes treinta años, donde se presentaría bajo varios rótulos como "educación del carácter", "educación sobre drogas" y "educación sexual" con nombres de marca registrada como *DARE*, *Deciding* [Decidir], *Tribus, Valorando Valores, Elecciones y Decisiones*, el *Modelo de Michigan, Magic Circle* [Círculo mágico], *Me-ology* [Acerca del yo], *Quest* [Búsqueda], *Here's looking at you* [Contemplándote], *Values and Choices* [Valores y Decisiones], *Proyect Charlie, DECIDE*, etc. Asaltados con esta batería de "ingeniería social de la peor especie", los estudiantes estadounidenses serían "disciplinados para servir como tropas de choque de un nuevo milenio políticamente correcto".[123]

Capítulo 14

Nueva York, 1969

Gestalt, elevación de la conciencia y promoción de la masturbación. De "Garganta profunda" a "Alien"

A fines de los años 1960 Jack Kerouac era reconocido como el fundador de un movimiento que, según él consideraba, se había vuelto cada vez más ajeno a lo que él creía. Cuando le decía a gente como Mike Wallace* que "*beat*" era la abreviatura de "beatífico", se producía un silencio incrédulo o incómodo y se cambiaba de tema. Durante el otoño de 1968, Kerouac fue invitado a pontificar sobre el emergente movimiento *hippie*, por William F. Buckley, icono conservador de la época, en su programa de televisión *Firing Line*. "Los *hippies*", opinó Kerouac mientras sorbía whisky de una taza de café, eran "aparentemente una especie de movimiento dionisíaco". E inmediatamente, pasó sin esfuerzo, aunque incoherentemente, de defender a los *hippies* como "buenos chicos", a atacar a su camarada *beatnik*, Lawrence Ferlinghetti por pervertir lo que Kerouac veía como esencialmente católico y beatífico en "el motín *beat*, la insurrección *beat*, palabras que nunca uso, siendo yo católico". Kerouac estaba cada vez más distanciado del movimiento que él había lanzado. Quizá su piedad había aumentado, pero también su consumo de alcohol, haciendo que su piedad pareciera incongruente en el

* 1918-2012: famoso periodista estadounidense de origen judío, entrevistador de grandes personalidades de su época.

mejor de los casos, y ridícula en el peor. En poco tiempo, la bebida le pasaría factura. El 20 de octubre de 1969, Jack Kerouac empezó a tener hemorragias en su casa de Florida a causa de várices esofágicas resultado de años de beber en exceso. En mitad de la noche, su madre lo llevó al hospital St. Anthony, donde murió con el cuadro típico de un alcohólico a las 5:30 de la mañana del 21 de octubre de 1969.

Justo antes de aparecer en *Firing Line*, de camino al estudio, en el ascensor, Kerouac habló brevemente con Ed Sanders, uno de los miembros fundadores de una banda neoyorquina conocida como *The Fugs*, que quería decirle a Kerouac cuánto le habían inspirado sus escritos y su vida. La respuesta de Kerouac fue breve y directa. "Déjame en paz, muchacho", le dijo. Casi al mismo tiempo que Kerouac hacía su última aparición en TV, otro miembro de *The Fugs* llamado Tuli Kupferberg conoció a un cineasta yugoslavo llamado Dusan Makavejev. Makavejev estaba en Nueva York porque acababa de recibir un subsidio de la Fundación Ford. Después de conocer a Kupferberg y sus amigos, Makavejev tuvo una idea para una película, un documental del tipo que tendría un "valor social redentor", es decir, una película con muchas mujeres desnudas participando en actividades sexuales. Sería una película sobre Wilhelm Reich, porque Nueva York era el centro del mundo cultural en aquel momento, y en el centro del mundo, Wilhelm Reich se estaba poniendo de moda. Reich murió en prisión en Lewisburg, Pennsylvania, en 1957 después de haber sido condenado por vender cajas de orgón* a la FDA. Murió convencido de que el presidente Eisenhower estaba enviando aviones de la Fuerza Aérea para vigilarlo y todavía con la esperanza de que obtendría una subvención de los "Rockerfellows" por su trabajo sobre la energía orgónica. El Reich que volvió de entre los muertos diez años más tarde era una reencarnación no del hombre que vendía cajas de orgón y apoyaba al presidente Eisenhower. El Reich que regresó de entre los muertos era el hombre que hizo el trabajo de policía sexual en Berlín en 1930.

En el momento en que fue redescubierto por la Nueva Izquierda en 1967, Reich hacía ya diez años que había muerto, pero ese hecho era irrelevante, porque el Reich que los revolucionarios culturales estaban interesados en promover había dejado de escribir en 1933. El 4 de enero de 1971, Christopher Lehmann-Haupt escribió una reseña de la nueva edición de Farrar Straus de *Psicología de masas de fascismo*, que anunciaba en efecto que el renacimiento de Reich había comenzado en serio. "Wilhelm

* Concepto espiritual pseudocientífico descrito como una energía esotérica o como una hipotética fuerza vital universal, propuesto por W. Reich.

Reich", proclamó Lehmann-Haupt, "el sexólogo austríaco e inventor del llamado acumulador de energía orgónica, ha vuelto". Reich, según la reseña, fue el padre de la cultura juvenil, de la revolución sexual y del movimiento feminista. El libro de Kate Millett, *Sexual Politics,* fue escrito bajo su influencia. Más allá de eso, Reich se destacó, aún más que Marcuse, en la reconciliación de Freud y Marx, especialmente al exponer su "credo de que el hombre sexual era el hombre liberado de su necesidad de autoridad, religión y matrimonio". Reich, en otras palabras, "tiene bastante sentido", al menos para alguien que simpatice con el objetivo de la liberación sexual. Lehmann-Haupt estaba, de hecho, tan enamorado de la visión de Reich sobre la liberación sexual que incluso estuvo dispuesto a echar un segundo vistazo a la teoría reichiana de la energía orgónica. "Tal vez es hora de reconsiderar todo Wilhelm Reich", concluyó.

Cuatro meses más tarde, el 18 de abril de 1971, *The New York Times* volvió a hablar de Reich, esta vez dedicando un artículo a su pensamiento en la revista dominical. En "Wilhelm Reich: The Psychiatrist as Revolutionary" [Wilhelm. Reich: el psiquiatra como revolucionario], David Elkind describió cómo los estudiantes comuneros de Berlín arrojaron a la policía copias encuadernadas de *Psicología de masas del fascismo* de Reich. (¿Fue compasión o frugalidad lo que les impidió utilizar ejemplares de tapa dura?). Reich "resucitaba en toda Europa como un héroe/santón para los estudiantes que exigían reformas sociales", y "muchos jóvenes estadounidenses" estaban "descubriendo ahora que Reich es también su tipo de revolucionario". Esto, porque su mensaje era más atractivo para la izquierda norteamericana, que estimaba que podía derribar el Estado mediante la difusión de la licencia sexual sin la sublimación que pedía Freud o la revolución política que concebía Marx.

Durante el verano de 1971, Dusan Makavejev estrenó la película que había comenzado durante su estancia en los Estados Unidos con una beca de la Fundación Ford, llamada *WR: Mysteries of the Organism.*[*] Al igual que *I am Curious (Yellow)*[**] yuxtaponía la pornografía y la arenga política, asegurando así al espectador que la misma tenía un valor social redentor, con lo cual procuraba evitar la persecución penal por obscenidad. La

---

[*] *WR: Misterios del organismo:* film serbo-croata que explora la relación entre la política comunista y la sexualidad, además de presentar la controvertida vida y obra del psicoanalista austríaco- estadounidense Wilhelm Reich.

[**] *Soy curioso/ Una película en amarillo*: film erótico sueco que incluye entrevistas a Martin Luther King y al ministro Olaf Palme.

película también mostraba imágenes de Tuli Kupferberg* acechando a la gente por las calles de Nueva York con casco militar en la cabeza y un M-16 de juguete en la mano. El mensaje político era inequívoco. La Nueva Izquierda iba a repudiar tanto a Stalin como al imperialismo estadounidense en una convergencia mística basada en la indulgencia compartida en el apetito sexual. Era, como "hacer el amor y no la guerra", o alguna versión más tediosa de lo mismo, todo ello atribuible, según Makavejev, a la influencia de Reich. "Fue una especie de profeta de un nuevo tiempo", dijo Makavejev a *Film Quarterly* en su número de invierno de 1971. "Comenzó el movimiento de la policía sexual en Alemania; en 1930, tenía unos 30.000 miembros y organizaban conferencias por toda Alemania. El ideal de Reich era que el Partido Comunista organizara a la juventud en torno a los salones de baile, no para llevar a los jóvenes a aburridas conferencias políticas -sino para encontrar a los jóvenes donde están".[1] Lo cual significaba, por supuesto, fomentar la masturbación. "La experiencia clínica de la economía sexual nos enseña", escribió en los años 1930,

> que aquellos que nunca tuvieron el coraje de masturbarse tienen el pronóstico más desfavorable. Los sentimientos sexuales han sido reprimidos (quizás, incluso con éxito durante un tiempo), no se ha utilizado el aparato sexual, y entonces cuando la sociedad autoritaria permite por fin la gratificación, el aparato falla; se ha "oxidado".[2]

Los revolucionarios estadounidenses estaban ocupados entonces asegurándose de que su "aparato" no se "oxidara", reuniendo, si no la voluntad para derribar el Estado, al menos "el valor de masturbarse". Makavejev dedicó buena parte de su película a la obra de Betty Dodson, "la conocida dibujante de dibujos eróticos y pintora de cuadros eróticos", cuya especialidad era enseñar a las mujeres a masturbarse porque las hacía sentir, "ya sabes... muy liberadas".[3] Para dar una idea de la continuidad histórica bajo la influencia de Reich, las fechas "Berlín, 1 de mayo de 1931... Belgrado, 1 de mayo de 1971" titilan en la pantalla y entonces aparece Betty Dodson y habla sobre cómo una mujer que estaba en "este grupo de liberación de mujeres juntas, es decir, un grupo de concienciación..., ¡realmente no tenía experiencia de masturbarse ni antecedentes! Tenía unos treinta años... no se masturbaba, era totalmente dependiente... de un hombre, de un compañero para llegar al orgasmo, que es una pésima situación... y empezó a practicar la masturbación y se sorprendió... de las cosas que le sucedieron y su orgasmo se hizo mucho más intenso".[4]

---

* 1923-2010: poeta, escritor, cantante, dibujante, editor de origen judío-anarquista y contracultural, cofundador del grupo de rock *The Fugs*.

Por si sus lectores no habían visto la película, David Elkind destacó lo mismo en un artículo en *The New York Times*. "Reich observó", nos dice, "que siempre que el paciente informaba que se había masturbado con completa satisfacción, sus síntomas disminuían. Reich procedió a analizar la culpa del paciente sobre la masturbación. Cuando esta culpa crónica se alivió, el paciente pudo masturbarse regularmente con completa gratificación hasta el punto de que pudo trabajar y socializar en un grado que antes no le era posible.[5] La película, por supuesto, dedicó su metraje sexual a mostrar a la bien dotada Milena teniendo sexo con soldados y luego declamando galimatías "reichianos" como: "El tejido corporal, privado de energía vital se vuelve canceroso. El cáncer es la histeria de las células condenadas a muerte. El cáncer y el fascismo están estrechamente relacionados".[6] Resulta que las imágenes de masturbación no son tan estimulantes como la actividad sexual real.

Con la película de Makavejev, el auge repentino de Reich alcanzó su punto culminante. Las técnicas de manipulación que el análisis caracterológico de Reich permitió, continuaron siendo refinadas en lugares como *Esalen* por gente como Fritz Perls, y se aplicaron en lugares insospechados como los seminarios para religiosos. Perls descubrió a Reich a través de Paul Goodman y juntos crearon lo que se conoció como la *Terapia Gestalt*, teorías de Reich, en especial las que involucraban la llamada "armadura corporal" en acción. Michael Weber sostiene que las teorías de Reich, a través de la Terapia Gestalt de Perls, se convirtieron en una forma de *control social* que causó graves daños en las órdenes religiosas en Alemania, tal como Reich anticipara. También penetraron con efectos igualmente destructivos en la vida empresarial y académica estadounidense, donde diversos ejercicios para romper el hielo pasaron a integrar el repertorio de la manipulación psíquica. La "liberación de la represión" se había convertido en una poderosa herramienta de control social tanto en los grupos poco numerosos como en los grandes medios de comunicación.

Elizabeth Wurtzel* nunca menciona a Reich en *Bitch*, sus memorias de los '90, pero menciona el feminismo, que era, como dejó claro el libro de Kate Millett, *reichianismo exotérico*. Las sesiones de concienciación de los años 1970 eran, como dijo Makavejev, prolongaciones directas del trabajo de policía sexual de Reich en los años 1930. Wurtzel, sin embargo, habla extensamente sobre el uso del sexo como una forma de control social, a lo cual ella llama, en su inimitable estilo, el "poder de la vagina".[7] "Dalila", nos dice, "tenía la idea correcta... Dalila encarna el fracaso de la

* 1967-2020: escritora y periodista estadounidense de origen judío, autora de *Prozac Nation*.

prerrogativa masculina de regular las emociones humanas".[8] Sansón y Dalila "ofrecen el primer ejemplo", según Wurtzel, "de lo que ahora llamamos política sexual". Sansón era imbatible militarmente, tal como los filisteos descubrieron con pesar, pero en su ciego apasionamiento por Dalila, Sansón se convirtió en "esclavo de su miembro viril".[9] y, por consiguiente, fue fácilmente derrotado. *El sexo es una forma de control político*; ésta es la lección que Israel aprendió de la muerte de Sansón, y, de hecho, en innumerables episodios de la Biblia, generalmente por las malas, es decir, sufriendo el castigo de la derrota militar cada vez que cayó en la idolatría, que era una excusa para entregarse a la actividad sexual ilícita.

Wurtzel parece acertar aquí... ¿O no? No bien elogia a Dalila como "precursora de todas las mujeres fuertes, modernas y obstinadas... mujeres que hacen lo que quieren", en otras palabras, el tipo de mujer que ella aspira a ser, Wurtzel se muestra llena de ambivalencia respecto del objeto de sus elogios. Admira a las mujeres que utilizan el sexo como arma, y estima especialmente al personaje de Madonna en *Body of Evidence* porque "mata con la vagina", pero, al mismo tiempo, se muestra dubitativa cuando intenta aplicar esa lección a su propia vida. Una vez más, la cuestión se reduce a la relación entre poder y control, entre razón y apetito. ¿Acaso quienes sucumben a sus deseos controlan sus apetitos o son controlados por ellos?

"Soy completamente libre", nos dice la señorita Wurtzel,

> y en lo que respecta a mi vida, tengo todo el poder. De hecho, he cumplido treinta años en una época en la que, por primera vez en la historia, una mujer puede sentirse tan libre... y sin ataduras como yo. Y, sin embargo, a pesar de todo el poder que tengo por no ser el apéndice de un hombre, suelo ir por la vida sintiéndome bastante impotente.[10]

Como la mayoría de las feministas, Wurtzel tiene dificultades para leer sus propios textos. Dalila, como en nuestros días, cuando sus descendientes espirituales escriben libros de caricias para chicas, es una agente de los sacerdotes de Dagón.* Dalila no controla el poder que ejerce más de lo que lo hace Wurtzel. El poder la controla a ella. De ahí la sensación de impotencia de Wurtzel, incluso después de la liberación de la represión o, mejor dicho, especialmente después de la liberación de la opresión. El único poder que Wurtzel conserva inequívocamente es el poder de desordenar su propia vida, poder que evidentemente ha ejercido en repetidas ocasiones. "Cuando tengo delante a un hombre", nos dice, "incluso un hombre que me gusta de verdad, un hombre que es literalmente plastilina

* O Dagan, dios de los cereales y los cultivos –a los que daba fertilidad– adorado en todo el Cercano Oriente.

entre mis manos, siento la increíble pulsión de usar el poder que me ha dado para arruinarle la vida".[11]

Y la suya propia, se podría añadir, porque la única forma en que uno encuentra satisfacción en la vida es compartiéndola con otra persona, entregándole la vida a otra persona y que el otro haga lo mismo. Esa entrega mutua es la esencia de la sexualidad. La masturbación es la violación más básica de esa verdad. Usar la masturbación (o cualquier otra forma de vicio sexual) como "liberación de la represión" es como utilizar el suicidio como antídoto contra el asesinato. Nadie más puede matarte porque te has suicidado. Al triunfar sobre la represión, te has derrotado a ti mismo esclavizándote en nombre de la liberación.

Wurtzel no es la única persona que ha aprendido esta verdad por las malas. Reich aprendió la misma lección de forma algo más complicada. El 5 de enero de 1951, Reich liberó un gramo de radio en su laboratorio de *Organon* en Rangeley, Maine, contaminando así toda el área y exponiendo a los presentes a la enfermedad por radiación. Pensó que la energía orgónica contrarrestaría el efecto de la energía nuclear, pero resultó lo contrario. En última instancia, sus experimentos "Oranur" no fueron ni de lejos tan tóxicos como sus experimentos sexuales. En ambos casos, trató de controlar una de las fuerzas primarias de la naturaleza y, subsiguientemente, dichas fuerzas terminaron controlándolo a él.

A fines de los años '70, el auge de Reich había terminado, pareciéndose en los albores de la era Reagan un poco a aquel traje informal olvidado en el fondo del armario. La izquierda podía decir, y de hecho lo ha dicho, que Reagan fue la tiránica reacción a los excesos de la revolución sexual, pero todavía parece incapaz de aceptar la lógica, adumbrada en Platón, que explicaría el cambio.

Sin embargo, la verdadera reacción no fue política. Fue cultural e incipiente. El sexo llevó al horror. *Alien** fue la secuela de *Garganta Profunda*. En 1979, nadie pensaba que el sexo oral era divertido. Las mujeres que testificaron en la Comisión Meese dejaron ese punto inequívocamente claro. Katie Roiphe** recuerda la misma época, sintiendo la "atmósfera general de ansiedad y aprehensión" aunque "no había ninguna amenaza biológica a la que pudiéramos atribuir nuestras vagas premoniciones de catástrofe, ni herpes, ni SIDA".[12] Retrospectivamente, las enfermedades fueron las secuelas menos horribles derivadas de la "liberación de la represión" que implicó la

---

* Saga cinematográfica de ciencia ficción y horror iniciada en 1979, llena de matices sexuales tanto en sus guiones como -especialmente- en el diseño del monstruo protagonista.

** 1968: autora y periodista feminista estadounidense de origen judío.

revolución sexual. La verdadera fuente de horror fue la liberación del apetito del control racional y lo que ello provocó en seres humanos, por lo demás normales. En la búsqueda de la "liberación de la represión", la cultura descubrió que *el castigo encajaba con el crimen* de una manera extraña; de hecho, el castigo era el delito. En el mejor de los casos, la liberación era esclavitud. Con frecuencia comportó la muerte. "Recuerdo", escribió Katie Roiphe en sus memorias de la época, *Last Night in Paradise* [La última noche en el Paraíso: sexo y moral en el fin del siglo, 1997]

> haber tomado de la biblioteca de mis padres un libro de tapas blandas amarillo brillante, *Looking for Mr. Goodbar,** y leerlo más de una vez. Recuerdo que me atormentaba la imagen de una mujer desnuda desangrándose en su cama. Recuerdo también su imagen sentada en el bar, sorbiendo su vino blanco, fingiendo leer un libro, y esperando atraer a algún desconocido, una imagen extrañamente ensombrecida por mi conocimiento de lo que le iba a ocurrir. Su muerte parecía algo natural para un acto de violencia aleatoria. También parecía tener implicaciones sobre mi propia vida, sobre los hombres, los bares, el vino, y los desconocidos en mi propio futuro, que sólo entendía vagamente. No habría podido explicar el peligro que sentía, acurrucada en el sofá de mis padres, leyendo aquel libro barato, pero lo sentí de todos modos.[13]

Junto con *Alien*, la novela *Buscando al Sr. Goodbar*, llevada al cine en 1978, fue uno de los acontecimientos más importantes de fines de los años '70, cuando *el sexo se convirtió en horror* a través de la cultura. Roiphe podría haber entendido esa trayectoria si hubiera leído *República* de Platón, pero un sistema escolar que promueve la masturbación no pierde el tiempo socavando su empeño de esclavizar a sus alumnos enseñando a Platón. Eric Voegelin, quien ha estudiado a Platón, piensa que su descripción de

> la transición del alma democrática a la despótica puede considerarse la obra maestra de la psicología platónica. En el estado democrático del alma, todos los apetitos están en pie de igualdad y compiten entre sí por su satisfacción... Este estado de amical, y tal vez estética, podredumbre, sin embargo, se agota, y entonces se abre el último abismo de la depravación. Pues más allá de la frondosidad habitual de los deseos yacen las últimas lujurias que "se agitan en un alma en sus sueños", pero, de ordinario, mantenidos a raya por los controles de la sabiduría y de la ley. En sueños, la bestia se lanza al asesinato, al incesto y a las perversiones.[14]

No obstante, la trayectoria es clara. El alma democrática que se libera de toda restricción en pos de la gratificación sexual, es seguida por el alma

---

* *Buscando al Señor Goodbar,* novela de Judith Rossner, inspirada en el asesinato en 1973 de una maestra de escuela de la ciudad de Nueva York que llevaba una especie de doble vida.

tiránica, que trae el horror y la *perversión*, que etimológicamente significa negación de la verdad. "La descomposición del alma bien ordenada", según Voegelin, "no conduce al desorden o a la confusión, sino a un orden pervertido". Parece que Platón era muy consciente de la espiritualidad del mal y de la fascinación que emana de un orden tiránico".[15]

El tirano es *adicción* en sentido metafórico, es decir, pasiones que exigen ser satisfechas y ordenan, al ser racional que debería controlarlas, hacer lo que a ellas se les ofrece, pero el tirano también puede interpretarse en un sentido literal, como el hombre que gobierna al pueblo corrompido por sus pasiones, a través de la agencia de esas mismas pasiones. El hombre controlado por su apetito también es controlado por el hombre que controla ese apetito por él. En general pensamos en una época de tiranía como de corta duración, y también pensamos así de los tiranos. Robespierre, Hitler, Stalin todos presidieron la reacción despótica a la democracia sin freno ni medida. El reinado de Stalin, sin embargo, difícilmente podría considerarse breve en términos humanos. Y con él, empezamos a discernir una posibilidad más desconcertante aún. ¿Y si alguien fuera lo suficientemente inteligente como para mantener el orden pervertido indefinidamente?

El primer principio que hay que reconocer es que "la vida sexual no es un asunto privado", nos dice Reich. "La reestructuración sexual del hombre para el establecimiento de la capacidad de pleno goce sexual, no puede dejarse a la iniciativa individual, sino que es un problema cardinal de toda existencia social... Toda la población debe tener la seguridad de que la conducción revolucionaria hace todo lo posible para garantizar el placer sexual, sin condiciones ni reservas".[16]

La verdadera cuestión, la que planteó Aldous Huxley, es si el régimen en el que "la normalidad se redefine como perversión y la perversión como normalidad" será lo suficientemente inteligente como para refinar las "técnicas de servidumbre" para que sean tan placenteras que ya nadie se dé cuenta del horror ni tenga la voluntad de oponerse y resistir.

Capítulo 15

Notre Dame, Indiana, 1970

Fundaciones americanas sí, curia romana no. El informe Lockhart: la Carta Magna de los pornógrafos

En junio de 1970, el reverendo Theodore M. Hesburgh, C.S.C.* presidente de la Universidad de Notre Dame, recibió el premio *Alexander Meiklejohn* de la *Asociación Estadounidense de Profesores Universitarios* (AAUP) por su "destacada contribución a la causa de la libertad académica". Hesburgh fue el primer católico en recibir dicho premio, y la AAUP se esforzó en explicar que la decisión no fue un mero trámite en sus deliberaciones. Hesburgh fue premiado por defender la integridad de la universidad católica frente a las "depredaciones" de la Iglesia Católica. Hesburgh recibió el premio porque creía, como había afirmado en la declaración de *Land O' Lakes* tres años antes, que una "universidad católica debe tener verdadera autonomía y libertad académica frente a la autoridad de cualquier tipo, laica o clerical, externa a la comunidad académica". Por si quedaba alguna duda sobre qué tipo de autoridad podía resultar más amenazadora a Notre Dame, la AAUP citó la posición de la universidad a raíz de la *Humanae Vitae*, la encíclica de 1968 del papa Paulo VI que calificó de inmoral la anticoncepción. Hesburgh fue elogiado porque "los

* 1917-2015: sacerdote y académico católico estadounidense miembro de la Congregación de la Santa Cruz, presidente de la Universidad de Notre Dame durante treinta y cinco años :1952-1987.

controles vigentes en otras universidades católicas no se han permitido en Notre Dame".

Los sentimientos eran edificantes si se compartía el punto de vista ideológico que los había engendrado, pero también eran engañosos. Después de todo, Hesburgh afirmaba defender la universidad católica contra "cualquier tipo de autoridad" pero, en la práctica –y el premio de la AAUP lo deja claro– la defensa principal era contra la intromisión de la Iglesia Católica, en concreto de la Curia de Roma. Hesburgh lo hace bastante explícito en su autobiografía, *God, Country, and Notre Dame* [Dios, Patria y Notre Dame] donde dedica un capítulo entero al tema de la libertad académica. "En 1954", escribe, "tuvimos un enfrentamiento clásico sobre la libertad académica, con Notre Dame de un lado y el Vaticano del otro". En aquel enfrentamiento, el padre Hesburgh se puso del lado del jesuita liberal estadounidense John Courtney Murray contra el villano favorito de todos los católicos liberales desde los tiempos del Vaticano II, el cardenal Alfredo Ottaviani.* En este drama de moralidades ("morality play" o alegoría dramática de origen medieval) de la Ilustración, las fuerzas de la luz y del progreso estadounidenses triunfan sobre las fuerzas de la oscuridad y el dogma italianos. Era algo así como una trama de Henry James narrada por una mente menos refinada.

Leyendo la autobiografía de Hesburgh, uno llega rápidamente a la conclusión de que este paradigma, "estadounidense-progresista contra romano-autoritario", no sólo era representativo; era normativo; y exhaustivo. "Autoridad de cualquier tipo" era la forma en que Hesburgh se refería al Vaticano. Mientras él pudiera definir la lucha en esos términos, se vería bien en la opinión de todos, excepto la gente de la Curia. Ciertamente se veía bien ante la gente de la AAUP en 1970. Pero plantear el conflicto en esos términos sólo nos da acceso a la mitad de la historia. Roma no era la amenaza más grave para la libertad académica en aquel momento. En el relato autocomplaciente de Hesburgh como defensor de la libertad académica, resulta curiosa la ausencia de toda mención del papel que desempeñaron las grandes fundaciones en Notre Dame por aquella época. Da la impresión de que los únicos que amenazaban la libertad de cátedra eran los clérigos ancianos como el cardenal Ottaviani, o bien que los progresistas que trabajaban en las fundaciones Ford, Rockefeller y Carnegie se desinteresaban por completo de cómo se gastaba su dinero.

---

* Estos dos prelados son protagonistas centrales en la obra de David A. Wemhoff, *John Courtney Murray, Time/Life and the American Proposition. Cómo la guerra doctrinaria de la CIA cambió a la Iglesia Católica*, editada por el autor con el sello de Fidelity Press,2015.

En muchos aspectos, la actitud de Notre Dame sobre la libertad académica era una calle de sentido único. Bloqueó el tráfico de Roma como una forma de agilizar el comercio con Nueva York y Washington, sedes de las fundaciones y de la Corte Suprema de Justicia, respectivamente. La posición de Hesburgh parece plausible como defensa de la libertad académica sólo cuando llega a presentar las pruebas. La actitud de Notre Dame ante la proyección de la película de Martin Scorsese, *La última tentación de Cristo,* en el campus en 1989, es un buen indicio de esta doble vara en acción. Cuando varias personas, profesores y estudiantes por igual, sostuvieron que la película era blasfema y que una universidad católica no tenía por qué exponer a sus estudiantes a escenas de Jesucristo y María Magdalena manteniendo relaciones sexuales, el sucesor de Hesburgh, el reverendo Edward Malloy, C.S.C., escribió lo siguiente: "La película *La última tentación de Cristo* no es más que una entre muchas de diverso género que se proyectarán en el campus este año. Estoy seguro de que aquellos que elijan verla tendrán muchas oportunidades para el debate y el análisis, incluso desde una perspectiva cristiana". El mensaje es claro: algunas personas pueden considerar este tipo de cosas irrespetuoso de la persona de Jesucristo, pero la libertad académica prevalece en Notre Dame, incluso cuando se trata de representaciones altamente ofensivas de la inexistente vida sexual de Cristo. Los estudiantes universitarios de Notre Dame asimilaron debidamente el mensaje de que debían ser escrupulosamente tolerantes cuando se trataba de asuntos venéreos, incluso si estos implicaban calumnias a su Señor y Salvador. "Así que lo que Jesús hizo en su vida privada sólo a Él compete", opinó entonces un estudiante de segundo año.

Veinticinco años antes, sin embargo, cuando Notre Dame estaba dirigida por el hombre destinado a recibir el *Premio Meiklejohn* a la Libertad Académica, la universidad tenía una actitud diferente hacia las películas y la censura. En diciembre de 1964, la Universidad de Notre Dame, con la firma del presidente Theodore M. Hesburgh presentó una demanda ante la Corte Suprema de Nueva York para que Twentieth-Century Fox no estrenara *John Goldfarb, Please Come Home,* una película protagonizada por Shirley MacLaine que gira en torno a las complicaciones que surgen cuando un árabe rico compra el equipo de fútbol de Notre Dame. Hesburgh afirmó que la película era culpable de "explotar a sabiendas el prestigio y el buen nombre de la Universidad sin su consentimiento y a pesar de sus objeciones". El padre Hesburgh continuó afirmando que la distribución de la película "causaría un daño irreparable" a Notre Dame.

Si la voluntad de Notre Dame de llevar a la gente a los tribunales es un indicio de lo que considera sagrado, entonces está claro que la persona

de Jesucristo termina en un lejano segundo lugar después del equipo de fútbol de Notre Dame. También está claro que la libertad académica en Notre Dame sufría del mismo *doble estándar* en su aplicación. Cuando se trataba de una "autoridad de cualquier tipo... externa a la universidad" no había enemigos a la izquierda. La única amenaza provenía del Vaticano.

El 30 de septiembre de 1970, tres meses después de que el padre Hesburgh recibiera su premio por defender la libertad académica, la *Comisión sobre Obscenidad y Pornografía*, instituida por el proyecto de ley HR 2525 tres años antes, emitió su informe a la prensa. Lo que con el tiempo se conocería como la *Comisión Lockhart* se había creado tres años antes, en gran parte por la preocupación por la avalancha de material obsceno que la decisión Roth había desatado nueve años antes.

El 20 de abril de 1967, se celebraron audiencias en Washington sobre el proyecto de ley HR 2525, que creaba una comisión conocida como Comisión sobre Obscenidad y Pornografía. El representante Dominick V. Daniels de Nueva Jersey, que presidió la reunión, denunció "el flujo inexorable de pornografía nociva y dura [que] sigue llenando nuestros quioscos, llega sin ser solicitada a nuestros hogares y amenaza contaminar a los jóvenes y a las mentes impresionables". Uno de los principales objetivos de la comisión era "estudiar el efecto de la obscenidad y la pornografía en el público, y en particular en los menores, y su relación con la delincuencia y otros comportamientos antisociales". Los miembros del Congreso habían estado sintiendo la presión por parte de sus electores, especialmente a causa del material obsceno que llegaba por correo no solicitado, cuando los años 1960 se acercaban a un caótico final. Los tabúes, previamente acordados, se rompían regularmente en periódicos clandestinos y en el escenario. En el caso *Roth*, la Corte Suprema declaró que la obscenidad no era un discurso protegido por la Primera Enmienda: sin embargo, los jueces establecieron una fórmula para determinar la obscenidad, que iba a resultar prácticamente imposible de aplicar: "Si para la persona media, aplicando los estándares contemporáneos de la comunidad, el tema dominante del material en su conjunto apela a intereses lascivos". Más tarde, la Corte debilitó aún más su propia fórmula diciendo que la comunidad en cuestión era todo el país y no una entidad geográfica definible como un condado o un distrito electoral. El resultado de la incierta definición de la Corte Suprema fue una verdadera avalancha de material obsceno que se difundió por el correo, y virtualmente secciones enteras de algunas ciudades fueron ocupadas por las fuerzas del vicio con fines de lucro. La responsabilidad de hacer frente a la primera ola del asalto cayó sobre los hombros de los políticos.[1]

El senador Karl Mundt de Dakota del Sur, testificó "que la mitad de las cartas que recibo viene de madres que están desesperadas porque el correo inunda sus casas [con material obsceno] y no hay forma de detenerlo. Tengo la sensación de que quienes se quejan y lanzan el grito de censura, lo hacen con fines distintos a garantizar los derechos constitucionales. Espero que no tengan en cuenta esos argumentos. Es el falso escudo colocado frente personas que se negaron a presentarse en público y argumentar a favor de los méritos de la inmundicia. Intentan esconderse detrás de esos nobles argumentos mientras se hunden en el fango y siguen intentando exaltar y aumentar la delincuencia juvenil en este país".[2]

La cuestión crucial, entonces como ahora, eran los efectos de la pornografía sobre aquellos a los que no está destinada. Mundt se refiere a quienes "dicen que esto no tiene atractivo para la gente normal, y los anormales tienen perfecto derecho a recibir por correo lo que quieran. Pero lo envían a los niños normales de familias normales de todo el país, sin que les haya sido requerido por estas familias, para transformar a seres humanos normales en personas anormales".

Estaba claro que por entonces nadie iba a salir a testificar a favor de los beneficios de la pornografía –no todavía– pero el trabajo de controlarla se hizo más difícil por las vacilaciones de liberales y conservadores. Lawrence Speiser, director de la oficina en Washington de la *American Civil Liberties Union* [ACLU, Unión Estadounidense de Libertades Civiles], pidió estudios científicos "para determinar si existe una relación causal entre la lectura y la visualización de material impreso o con imágenes potencialmente nocivo y la comisión de delitos u otros actos antisociales". Hasta el momento en que quedó claro que el Congreso iba a establecer la Comisión sin importar lo que pensara la ACLU, la ACLU se opuso terminantemente a la idea misma de una comisión. Cediendo a lo inevitable, Speiser trató de dirigirla por una vía afín a los intereses de la ACLU –táctica que iba a resultar mucho más exitosa– exigiendo que se siguieran criterios "científicos": "Si bien es necesario un estudio científico", opinó Speiser, "todo lo que no sea eso es de temer".[3] El significado del término "científico" quedaría claro cuando toda la Comisión Lockhart se presentó en el Instituto Kinsey para su instrucción en materia sexual.

La bancarrota del conservadurismo contemporáneo se hizo evidente... en el testimonio del columnista James J. Kilpatrick, entonces editor del *Richmond News Leader* y autor de una columna sindicada a nivel nacional en el *Washington Evening Star*. "Puestos a elegir entre la suciedad y la censura, yo optaría por la suciedad", dijo Kilpatrick al comité. "La suciedad, al menos, se puede ver, y puedo evitarla, o barrerla o pintar sobre ella

o aceptarla como uno de los irritantes malolientes de una sociedad libre. Pero no siempre se puede ver la censura en acción; puede que conozcas su ejercicio silencioso. Los que creemos en una sociedad libre, y todos nosotros estamos comprometidos con ella, debemos creer en una sociedad que es libre para las ideas que nos ofenden".[4] Kilpatrick eventualmente acabó apoyando las leyes contra la obscenidad, pero sus opiniones estaban tan matizadas por el agnosticismo moral e intelectual que no eran más que sugerencias sin valor. El conservadurismo en este punto en la historia del país significaba *libertarismo*, lo que significaba básicamente no intervenir y quitar las manos de encima de todo aquello que se consideraba comportamiento privado. Se necesitaría otra década y media de amarga y dolorosa experiencia antes de que la gente se diera cuenta de que la pornografía es cualquier cosa menos un comportamiento privado. Es en primer lugar un gran negocio, y luego una fuente principalísima de actividad antisocial.

Luego de "ir a la escuela" en el Instituto Kinsey, la Comisión concluyó que "no hay grandes fortunas por hacer en la producción de películas para adultos".[5] La pornografía era una industria de 500 millones de dólares en aquel entonces y para cuando la Comisión Meese decidió deshacer el daño que la Comisión Lockhart había causado, el negocio del porno recaudaba alrededor de 8.000 millones de dólares al año. Además, la Comisión Lockhart también llegó a la conclusión de que "los patrones de comportamiento sexual se encontraron muy estables y no alterados sustancialmente por la exposición a la pornografía" y que "la exposición a la pornografía no tenía impacto en el carácter moral". Basándose en su análisis de los delitos sexuales en Dinamarca, la Comisión Lockhart determinó que "la mayor disponibilidad de material sexual explícito ha ido acompañada de un descenso en la incidencia de los delitos sexuales". En conclusión, la Comisión Lockhart decidió que "hasta la fecha no hay pruebas de que la exposición a material sexual explícito juegue un papel significativo en la causalidad del comportamiento delictivo o criminal entre jóvenes o adultos. La Comisión no puede concluir que la exposición a materiales eróticos sea un factor causal de delitos sexuales o de delincuencia sexual".[6]

Lo que empezó como un mandato del Congreso para reducir la pornografía acabó siendo una tribuna desde la que la industria del porno proclamaba clichés libertarios y propaganda contra la institución de la familia. La pornografía era, de hecho, buena para la salud. "El uso de la representación pictórica de la actividad sexual explícita con comentarios no sólo proporciona información, sino que también reduce la inhibición y la vergüenza de hablar de sexo". Y advertía, "sin embargo, los grupos de acción ciudadana pueden interferir gravemente en la disponibilidad de

materiales legítimos en una comunidad, generando una atmósfera excesivamente represiva y recurriendo al acoso para conseguir sus objetivos".[7]

Como resultado de su "investigación", la Comisión Lockhart recomendó "la derogación de la legislación federal vigente que prohíbe o interfiere la distribución consentida de material 'obsceno' [entre comillas] a adultos". Dos miembros de la comisión, Otto N. Larsen y Marvin E. Wolfgang, recomendaron que no se impusieran restricciones a la circulación de materiales obscenos entre los menores. "No hay pruebas sustanciales", escribieron en su informe de minoría, "que la exposición a menores sea necesariamente perjudicial. Incluso puede tener efectos beneficiosos".[8]

La reacción más vehemente a las conclusiones del informe vino de la propia comisión. Los reverendos Morton A. Hill y Winfrey C. Link publicaron un informe de minoría en el que impugnaron el documento mayoritario como la "Carta Magna de los pornógrafos".[9] Acusaron al informe de ser "tendencioso y parcial a favor de la protección del negocio de la pornografía, que la comisión por mandato del Congreso debía regular". Hill y Link demostraron a continuación que el presidente de la comisión, William B. Lockhart, nombrado por el entonces presidente Johnson, en contradicción directa con las directrices establecidas por el Congreso, y el consejero general nombrado por Lockhart, Paul Bender, habían sido miembros de la ACLU durante mucho tiempo y habían utilizado los 2 millones de dólares asignados por el Congreso a la Comisión, para asegurarse que sus conclusiones coincidieran con la política de la ACLU sobre la pornografía.[10] Esto comportó ignorar por completo las pruebas de los funcionarios encargados de hacer cumplir la ley, y la manipulación de las pruebas científicas disponibles para llegar a una conclusión que no la perjudicara. Llevando a cabo su propia investigación paralela a sus expensas, Hill recolectó suficientes pruebas sobre el daño de la pornografía para hacer de su informe de minoría el único documento realmente convincente en todo el informe. (Finalmente, fueron las conclusiones minoritarias de Hill-Link las que fueron aceptadas por el Congreso y no el informe de la mayoría, pero para cuando el informe final trascendió a los medios, el daño ya estaba hecho). A diferencia del informe de la mayoría, el de la minoría permitió el testimonio de funcionarios encargados de hacer cumplir la ley.

Herbert W. Case, antiguo inspector del Departamento de Policía de Detroit, dijo: "No ha habido un asesinato sexual en la historia de nuestro departamento en el que el asesino no fuera un ávido consumidor de revistas lascivas". El teniente detective Austin B. Duke, del Departamento de Policía del condado de St. Louis informó: "Nunca recogí a un delincuente sexual juvenil que no tuviera estas cosas con él, en su coche o en su casa".[11]

Los hallazgos de Hill-Link distaban mucho de ser anecdóticos. Incluso sin el "beneficio" de quince años de inundación de pornografía dura –el legado de la Comisión Lockhart– había muchas pruebas de que la pornografía, de hecho, causaba un comportamiento desviado. El estudio *Propper*, pagado por la comisión misma reveló "entre los chicos más jóvenes una relación muy alta entre (a) la edad en la que vieron una imagen de una relación sexual y (b) la edad a la que mantuvieron relaciones sexuales por primera vez... Propper, en su estudio de 476 internos de reformatorios, observó una y otra vez una correlación entre una alta exposición a la pornografía y un comportamiento "sexualmente promiscuo y desviado a edades muy tempranas, así como la afiliación a grupos de actividad delictiva y desviación sexual".[12]

Al citar un estudio de Davis y Braucht, Hill pone de manifiesto que la exposición a la pornografía era "el factor predictivo más fuerte de la desviación sexual entre los sujetos expuestos a una edad temprana.... En general, la exposición a la pornografía en el subgrupo de la edad más temprana estaba relacionada a una serie de conductas sexuales heterosexuales y desviadas precoces".[13]

El estudio de Mosher y Katz, también patrocinado por la Comisión, "claramente apoya la proposición de que la agresión contra las mujeres aumenta cuando esa agresión es instrumental para asegurar la estimulación sexual (a través de ver pornografía)".[14] El estudio Goldstein, también financiado por la Comisión, encontró que los violadores eran el grupo que reportaba las tasas más altas de "excitación a la masturbación" mediante la pornografía tanto en adultos (80%) como en adolescentes (90%). Al considerar el delito por el que los delincuentes fueron encarcelados, se constata que la pornografía (con la masturbación que la acompañaba) no servía adecuadamente como catarsis, ni para prevenir un delito sexual o para 'mantenerlos fuera de las calles'".

El 80% de los violadores declararon "haber deseado realizar el acto que habían presenciado u observado en la pornografía a la que se habían expuesto". Cuando se les preguntó si de hecho llevaban a cabo esa actividad sexual inmediatamente o poco después de mirar pornografía, el 30% de los violadores respondió afirmativamente.[15]

Hill y Link echaron en cara a la Comisión los estudios que aceptó, especialmente el famoso estudio de Kutchinsky, que pretendía demostrar que los delitos sexuales en Dinamarca disminuyeron tras la legalización de la pornografía.

"El hecho es", escriben Hill y Link en su informe de minoría:

> que en una sociedad como la moderna Copenhague, donde el sexo prematrimonial y la ilegitimidad no están estigmatizados socialmente; y la pornografía dura se vende en los quioscos de todas las esquinas y en los "porno shops " o "sex shops" que salpican la ciudad; donde los espectáculos de sexo en directo son legales y se explotan en los periódicos; donde las prostitutas bloquean las aceras y saludan desde las ventanas de los pisos. En una sociedad así, me sorprende que se denuncien los delitos sexuales... La única razón del descenso estadístico del 31% en los delitos sexuales es el hecho de que lo que antes se consideraba delito ahora se ignora o está legalizado.[16]

Las investigaciones posteriores sobre los efectos de la pornografía han confirmado los hallazgos de informe Hill-Link por la minoría y, al mismo tiempo, han desacreditado por completo la teoría de la catarsis en la que se basaba el informe de la mayoría. La exposición a la pornografía no produce saciedad, como afirmaba el informe de la mayoría. Puede producir saciedad ante una determinada imagen o película, pero al mismo tiempo el espectador, al quedar saciado, simplemente necesita una nueva forma aún más perversa de estimulación para lograr la excitación que antes recibía con la pornografía relativamente "normal". Además, la exposición a la pornografía crea en el espectador una visión fundamentalmente distorsionada de la sexualidad, tal que puede conducir a agresiones contra las mujeres. En su artículo "Exposición masiva a la pornografía" publicado en 1984, Zillman y Bryant concluyen que "la exposición masiva a la pornografía fomenta una trivialización general de la violación. Sólo se puede especular que este efecto se deba a la representación característica de las mujeres en la pornografía como socialmente no discriminatorias, como histéricamente eufóricas en respuesta a cualquier estimulación sexual o pseudosexual, y dispuestas a satisfacer cualquier petición sexual. Tal representación, al parecer, convence incluso a las mujeres acerca de la naturaleza hiperpromiscua de las propias mujeres".[17]

Capítulo 16.

Hialeah, Florida, 1972

Bettie Page: de la liberación sexual al vaciamiento del yo. El caso de Linda Boreman

A primera hora de la tarde del 28 de octubre de 1972, cuando el retorno a Wilhelm Reich se daba a pleno, el oficial de guardia de la policía en Hialeah, Florida, recibió una llamada de un hombre llamado Harry, quien afirmaba que su esposa se había puesto violenta y debía ser sometida por las fuerzas del orden. Cuando el agente de policía llegó al lugar, encontró a la otrora famosa modelo Bettie Page delante de la casa golpeando con sus puños a su marido Harry mientras lo insultaba a los gritos. Después de que el oficial Fitzpatrick llevara a Bettie a la parte trasera del coche de policía, volvió a la casa para obtener una declaración de Harry. Cuando regresó al coche, encontró a Bettie en el asiento trasero con el vestido subido y los pantalones bajados, masturbándose con una percha que el oficial había dejado en el coche. Su veredicto fue que la sospechosa estaba "fuera de sí, completamente enloquecida".[1]

Bettie fue declarada inimputable e internada en una institución mental. Siete años más tarde estaba de nuevo en la calle, esta vez en California, cuando su vecina la vio salir de entre los arbustos blandiendo un cuchillo de pan de ocho pulgadas de largo, que Bettie empezó a clavar repetidamente en el cuerpo de la mujer. Cuando el marido de la mujer acudió en su ayuda, Bettie comenzó a apuñalarlo a él también. Bettie había pasado su vida adulta despertando las pasiones de otros; por entonces, después de una vida de relaciones promiscuas con varios hombres, descubrió que esas mismas pasio-

nes habían cobrado vida propia y le decían lo que tenía que hacer. "El deseo duplicado es el amor", había escrito Prodicus, el sofista del siglo V a.C., y "el amor duplicado es la locura". En la cara escuela de la experiencia, los modernos estaban redescubriendo lo que los antiguos habían sabido siempre. "El exceso de pasión", según la lectura que Bruce S. Thornton hace de esa tradición, "es fundamentalmente una forma de locura, una destrucción del control que la mente racional debe ejercer sobre el cuerpo, una suspensión del poder de la razón que permite que el alma se vea abrumada por el caos de los apetitos y las emociones naturales desordenadas".[2]

Si las particularidades del pudor son culturalmente relativas, las consecuencias de la lujuria no lo son. *La primera consecuencia de la promiscuidad, según el orden del ser, es la disolución del yo.* El yo está constituido por sus relaciones; el trauma causado por un padre que transgredió esos límites podría haber sido curado por un marido comprensivo en una relación monógama permanente, pero ese no fue el destino de Bettie. El dinero fácil de las sesiones fotográficas debió haber hecho que las relaciones sexuales fáciles parecieran igualmente intrascendentes, pero en un cierto punto la realidad psíquica alcanzó a Bettie, y cuando ello sucedió, las pasiones que el *yo* despertaba a voluntad comenzaron a afirmar su hegemonía sobre un *yo* que ya no estaba en condiciones de controlarlas.

En 1957 Bettie simplemente abandonó la escena de las fotografías sugerentes en Nueva York y se mudó a Florida, donde se involucró con un hombre trece años menor que ella. Finalmente se casaron, pero al igual que sus otros matrimonios, éste tampoco duró, y con cada relación fallida podemos ver que lo que mantenía integrada su personalidad se volvía más elástico y menos eficaz. Fue en este momento de su vida cuando Bettie se volcó a la religión, como muchas mujeres. Si ella hubiera vivido en Corinto durante la época en que san Pablo escribía a los antiguos ciudadanos disolutos de esa ciudad, le habrían dicho que mantuviera la cabeza cubierta y la boca cerrada durante los servicios religiosos. Bettie nunca tuvo hijos; cuando se acercaba a los cuarenta años debió darse cuenta que nunca los tendría y empezó a dedicar su tiempo libre a la cría de plantas a modo de compensación. "Regaba y cuidaba meticulosamente las plantas", nos dice Foster, "como si fueran los hijos que nunca tuvo".[3]

La religión que Bettie finalmente obtuvo tenía poco que ver con la moralidad tradicionalmente asociada con el cristianismo. Bettie todavía era lo suficientemente guapa como para seducir a un hombre en un baile, que es lo que hizo en Miami, cuando conoció a un divorciado llamado Harry Lear. Todavía estaba interesada en el matrimonio, que es lo que ocurrió una vez más, pero era incapaz de seguir casada porque su locura

seguía entrometiéndose en la relación hasta que finalmente la destruyó. A pesar de estudiar teología en varios institutos bíblicos, Bettie llegó a creer que había siete dioses, y esto decía saberlo porque tenía largas conversaciones con ellos mientras estaba encerrada en el baño. Fue después de una conferencia especialmente larga en la casa de una viuda anciana de California que Bettie salió corriendo del baño con un cuchillo de pan en la mano y procedió a apuñalar a su vecina repetidamente, hasta casi matarla en el proceso.

Bettie tenía cuarenta y nueve años en aquel momento, y el policía concluyó que era una enferma mental, juicio con el que estuvo de acuerdo el tribunal que la internó en una institución psiquiátrica. ¿Pero qué es una enfermedad mental? Los psiquiatras de la escuela de Thomas Szasz* comparan el término "enfermedad mental" con decir algo así como que Dios tiene apendicitis. La mente no puede estar enferma porque no es una entidad física. En una época freudiana, el término ha llegado a significar exculpación y el "triunfo de lo terapéutico", para usar el término de Philip Rieff. Pero, ¿qué significa *enfermedad mental*? Además de significar la pérdida del comportamiento conforme a los cánones de lo que la sociedad llama civilizado, este estado mental significa *la incapacidad del ser para integrar experiencias y deseos en un patrón coherente de conducta.* Si una persona sana es aquella cuyo *yo* tiene hegemonía sobre sus deseos, una persona mentalmente "enferma" es aquella en la que ocurre lo contrario. Cuando Bettie tenía cuarenta y nueve años, sus apetitos –ya fueran concupiscibles o irascibles– tenían hegemonía sobre ella misma. Bettie simplemente hizo lo que las voces, es decir, sus *pasiones fuera de control*, le decían que hiciera. En lugar de admitir que la promiscuidad lleva infaliblemente a ese estado de descontrol, la cultura que promueve la licencia y el libertinaje sexual eligió decir, en cambio, que el monstruo que habían creado para satisfacer sus deseos ilícitos estaba alienado y había que dejarlo así. Bettie fue declarada inocente por razón de insania mental y fue internada en un hospital psiquiátrico. La describieron como "enferma mental" cuando un mejor diagnóstico podría haber sido que su yo simplemente había colapsado bajo el asalto de sus pasiones desordenadas, hasta el punto de que sus apetitos y no su propio yo habían tomado las riendas de su conducta.

La cultura que la había convertido en un icono prefería no admitir este hecho porque, al admitirlo, habría aceptado su culpabilidad en la des-

* 1920-2012: profesor emérito de psiquiatría de la Universidad de Syracuse. Referente de la antipsiquiatría y del derecho al suicidio, de lo cual dio un testimonio personal.

aparición de Bettie. Por el contrario, encontramos como única explicación del caso una discontinuidad radical hasta la incoherencia –se acostó con todos esos tipos; se volvió loca– todo suavizado por el adormecimiento psíquico que cincuenta años de pornografía generaron en aquellos que la consumieron. A propósito, nos dicen que a Bettie, le gustaban las películas de terror, pero su biógrafo, tal como la propia Bettie, no comprende la conexión entre el sexo y el horror. Bettie, fue una mujer que se vio condenada a vivir una trayectoria de autodestrucción que nunca logró entender.

Las consecuencias de extrapolar este tipo de comportamiento a la cultura en general también se les ha ocurrido a otros. Philip Cushman en su artículo en el número de mayo de 1990 de la revista *American Psychologist* describe la trayectoria histórica que suele denominarse "liberación" por parte de los *whigs sexuales* como "la aparición del *yo vacío*". A diferencia del *yo victoriano* que se define por las relaciones facilitadas por la adherencia a la ley moral,

> el yo actual se construye como vacío, y, como resultado, el Estado controla su población no restringiendo los impulsos de sus ciudadanos, como en la época victoriana sino creando y manipulando su deseo de ser tranquilizados, organizados e integrados con cohesión, satisfaciéndolos momentáneamente. Los productos de las ciencias sociales, y de la psicología en particular, han funcionado a menudo en beneficio del Estado, ayudando a construir *egos* que son el medio de control.

Cushman continúa diciendo que *la configuración del yo* que ha surgido desde el final de la Segunda Guerra Mundial está "vacía en parte por la pérdida de la familia, de la comunidad y de la tradición. Es un yo que busca la experiencia de estar continuamente atiborrados de bienes, calorías, experiencias, políticos, parejas románticas y terapeutas empáticos en un intento de combatir la creciente alienación y fragmentación de su época".

El paradigma cultural de la decadencia adormecida que suscitó la aprehensión de Richard Weaver en *Ideas Have Consequences* [Las ideas tienen consecuencias, 1948] en otras palabras, se ha convertido en la norma cultural. Los ingenieros sexuales han creado un mundo en el que la desmesura sexual condujo a la locura con creciente regularidad, pero como los instrumentos de la cultura aprobaron esa transformación llamándola "liberación", sólo se la describió de la forma más ambigua e imprecisa. El entumecimiento psicológico y moral que provocó la difusión generalizada de imágenes transgresoras del tipo que comenzó con las fotos de Bettie Page fue convirtiendo a muchos en monstruos sexuales.

Poco antes de que Bettie Page fuera detenida por la policía de Hialeah, una joven llamada Linda Boreman se hallaba recostada en una reposera al

aire libre en la casa de sus padres, no muy lejos en Fort Lauderdale, Florida, recuperándose de un accidente automovilístico, cuando un amigo de la escuela secundaria en Nueva Jersey llegó en automóvil desde Miami y le presentó a un hombre llamado Chuck Traynor. Traynor era seis años mayor que Boreman, y ella lo halló ligeramente atractivo. Pero más atractivo aún le resultaba su coche, un Jaguar XKE de color granate, muy distinto del tipo de automóviles que conducía la gente con la que ella salía normalmente. Traynor era atípico también en otros aspectos, aunque Boreman aún no lo sabía.

Boreman había sido criada en Yonkers por su padre policía y una madre que la había enviado a escuelas católicas, donde primero deseó ser monja y luego aspiró a casarse y formar una familia. En Traynor, Boreman vio una forma de escapar de la dominación paterna. Fue un poco como saltar de la sartén al fuego. No pasó nada en las primeras citas. Luego comenzó la seducción en serio. Traynor persuadió a Boreman para tener sexo, y cada vez que ella accedía a sus demandas la apuesta subía, y cada vez las exigencias sexuales se volvían más perversas y extrañas, y la esclavitud aumentaba. Las exigencias sexuales de Traynor eran *una técnica para extinguir el yo que tenía objeciones morales.* Una vez que eso quedaba fuera del camino, la pareja sexual se convertía en un objeto sexual, y el objeto sexual se convertía en un esclavo sexual.

Como parte de su régimen de control, Traynor hipnotizaba regularmente a Boreman y luego la hacía hacer cosas que de otra manera no habría hecho bajo la sugestión posthipnótica. Afirmando que la ayudaría a dejar de fumar, Traynor utilizaba la hipnosis para eliminar el reflejo nauseoso de Boreman y luego le enseñó la técnica de la felación que la haría famosa como Linda Lovelace en *Garganta Profunda*, la película porno más taquillera de todos los tiempos. Eso, sin embargo, fue en el futuro. Entre la ingenuidad y el estrellato del porno, Traynor convirtió a Boreman en una prostituta y utilizó todos los instrumentos de control que los proxenetas conocen para mantener sometidas a las mujeres. El resultado fue que Boreman se convirtió... en un "robot",[4] en muchos sentidos, el cumplimiento de la profecía del marqués de Sade de que "la mujer es una máquina de voluptuosidad". Después de una sesión que Traynor organizó con cinco hombres en una habitación de un motel en Florida, Boreman afirmaría: "Me sentí como si me hubieran quitado mi yo. Ya no era una persona. Era un robot, un vegetal, un juguete de cuerda, un muñeco para copular y chupar. Me había convertido en algo ajeno a mí misma, la pertenencia de otro".[5]

El uso del sexo como una forma de dominación sólo se profundizaría cuanto más tiempo permaneciera con Traynor, quien finalmente la llevó

a Nueva York, donde los lofts de la ciudad que Bettie Page había conocido habían dado un rotundo giro hacia la degradación. Fue durante su estancia en Nueva York que Traynor organizó la filmación de Boreman teniendo sexo con un perro. Los resultados fueron predecibles. Con cada nueva degradación, Boreman cayó más completamente bajo el control de Traynor. Ese era, en efecto, el principal propósito de la degradación a la que se la sometía, mantenerla sumisa y, como dijo más tarde, sintiéndose "totalmente derrotada".[6]

Después del episodio con el perro, Boreman fue llevada a una fiesta donde su técnica de felación llamó la atención de un director de cine porno llamado Gerry Damiano, quien tuvo la idea de hacer una película de 35 mm de gran presupuesto basada en la especialidad de Boreman. Seis meses después, Boreman, ahora bajo el nombre de "Linda Lovelace",* se despertó para descubrir que el mundo la consideraba no una prisionera en el negocio de la trata de blancas, sino una estrella. En 1972 la pornografía se había se había vuelto respetable. En palabras del *The New York Times*, se había convertido en algo "*chic*", tan chic que el personal de noticias del *Times* veía la película durante su hora de almuerzo.[7] Para disfrutar morbosamente las escenas de Boreman cuando se la abusaba sexualmente, a los reporteros del *Times* se unieron personajes como "Johnny Carson, Mike Nichols, Sandy Dennis, Ben Gazzara y Jack Nicholson, así como algunos diplomáticos franceses de la ONU quienes insistieron en pagar con cheques de viajero".[8] Toda esa gente pensaba que "no hay nada malo ni vergonzoso en satisfacer la curiosidad –y tal vez incluso su interés francamente lascivo– al ir a ver a *Garganta Profunda*".[9]

Los tribunales evidentemente no estaban de acuerdo, ya que el 18 de diciembre de 1972, el cine que proyectó *Garganta profunda* fue procesado, presentándose todos los interesados de costumbre –en el caso, el protegido de Kinsey, John Money, de la Universidad Johns Hopkins–, dispuestos a testificar sobre el valor social liberador de la película. Sin embargo, el juez no se dejó impresionar, anunciando que "esta es una garganta que merece ser cortada", cuando emitió el veredicto de culpabilidad el 7 de marzo de 1973, imponiendo una multa de 2 millones de dólares. Al reflexionar sobre el significado de esta historia, William Pechter, en un artículo para

* Se divorció de Traynor en 1973. No solo lo acusó de forzarla a ejercer la prostitución y la pornografía, sino también de ser culpable del cáncer de mama que padecía a causa de haberla convencido de inyectarse siliconas para aumentar el tamaño de sus pechos. Tras el divorcio se convirtió en una militante feminista y activista antiporno. Se casó de nuevo en 1974 con Larry Marchiano con el que tuvo dos hijos, divorciándose en 1992. Murió en el año 2002 a causa de un trauma cerebral por un accidente de tráfico en Denver, Colorado, donde residía desde 1990.

Commentary, sólo pudo opinar que el asunto mostraba que "queremos la pornografía. La queremos, pero no estamos dispuestos a admitir que la queremos, y por eso la queremos disfrazada de arte o de algún otro disfraz socialmente respetable".[10]

Capítulo 17.

Washington, D.C., 1974

Rockefeller III, Kissinger y McNamara: el imperialismo antinatalista y la cultura contraceptiva global

En enero de 1974, cuando Linda Lovelace aún llenaba las butacas del cine para adultos *New World* en Nueva York, John D. Rockefeller III se preparaba para asistir a la Conferencia Mundial sobre Población en Bucarest con el sentimiento de profunda autocomplacencia que sobrecoge a aquellos que, a lo largo de la historia de la humanidad, presumen de haber cambiado el curso de la historia con sus propias acciones. En lugar de ser homenajeado por sus esfuerzos, Rockefeller se llevó una desagradable sorpresa cuando el Estado Vaticano, el bloque soviético y el tercer mundo se unieron para rechazar sus propuestas. Unir al Vaticano y a los comunistas en torno a un asunto no fue un logro menor, y John D. Rockefeller III lo había hecho, virtualmente sin ayuda de nadie. Pero, habiéndose acostumbrado a moldear la opinión pública para satisfacer sus designios personales, Rockefeller no iba a ser disuadido de establecer cuotas de natalidad en todo el mundo sólo porque el mundo no lo quería. Por lo cual se dirigió al gobierno de los Estados Unidos, confiando que lograría con sigilo lo que no había podido hacer mediante la persuasión.

El 24 de abril de 1974, Henry A. Kissinger inauguró esa nueva era de sometimiento del extranjero enviando al secretario de Defensa, al secretario de Agricultura, al director de la CIA (Agencia Central de Inteligencia),

al subsecretario de Estado, y al administrador de la Agencia para el Desarrollo Internacional (AID), con copia al jefe del Estado Mayor Conjunto, un memorando titulado "Implicaciones del crecimiento demográfico mundial para la seguridad y los intereses de ultramar de los EE.UU.". Ese estudio se conoció posteriormente como *National Security Memorandum 200* o *NSSM 200*. Ese memorándum decía: "El Presidente ha ordenado un estudio del impacto del crecimiento de la población mundial en la seguridad y los intereses de ultramar de los Estados Unidos. El estudio debe proyectarse hacia el futuro por lo menos hasta el año 2000, y utilizar estimaciones alternativas razonables del crecimiento de la población".

La ocasión inmediata para el *NSSM 200* fue la derrota del plan de los Estados Unidos para establecer cuotas de natalidad en el mundo en la conferencia de población patrocinada por las Naciones Unidas en Bucarest. Allí la Santa Sede junto con los países comunistas y del tercer mundo, encabezados por Argelia, denunciaron a los Estados Unidos y a Occidente por practicar lo que llamaron "imperialismo anticonceptivo". John D. Rockefeller III pareció tomarse el desplante de un modo personal y dedicó los últimos años de su vida a examinar su conciencia sobre su emprendimiento para lograr el control del crecimiento demográfico mundial, pero para entonces su ideología ya se había convertido en la piedra angular de la política exterior estadounidense y más allá de su poder de revocarla. El *NSSM 200* fue refrendado como piedra angular de la política de población de los Estados Unidos el 26 de noviembre de 1975, con el *Memorándum de Decisión de Seguridad Nacional 314* (NSDM 314), que respaldaba tanto las recomendaciones políticas del estudio como los puntos anexos propuestos por Kissinger. Fue firmado por Brent Scowcroft y, a pesar de haber sido desclasificado a fines de los años 1980, sigue aún vigente.

Rockefeller había cambiado el mundo justo a tiempo también. La conferencia de Bucarest se llevó a cabo sólo unos meses antes de que los agentes del terrorismo demográfico como Paul Ehrlich predijeran una hambruna global que comenzaría como consecuencia de la sobrepoblación mundial. Además de libros como *The Population Bomb* [La Explosión Demográfica. ¿Control demográfico o extinción de la humanidad? Paul Ehrlich ,1968], y del libro menos famoso pero aún más funesto de los Paddock, *Hambruna 1975*, el entonces presidente del Banco Mundial, Robert S. McNamara, subió al podio en la Universidad de Notre Dame ante los graduados de 1969 y anunció que "la fecha habitual prevista para el comienzo de las hambrunas locales es el lapso que va de 1975 a 1980".[1] Al hacer esa declaración, McNamara simplemente seguía el ejemplo de gente como Paul Ehrlich, quien escribió en *The Population Bomb*: "Todavía no

he conocido a nadie que conozca la situación y que piense que la India será autosuficiente en 1971, si es que lo será alguna vez".[2] En septiembre de 1977, es decir dos años después de que la hambruna debía haber devastado a la India, la existencia de cereales en ese país era de unos 22 millones de toneladas, y el gobierno comenzó a enfrentarse al problema del almacenamiento de su *stock* cerealero "que desbordaba la capacidad instalada de almacenaje", con riesgo de que se "arruinara con las lluvias o se los comieran los roedores".[3]

A mediados de los años '70 la India comenzó a exportar alimentos, pero no antes de tener su propia experiencia de control demográfico a manos de gente como Robert McNamara, quien anunció a los graduados de Notre Dame en 1969 que "la colisión *alimentos versus población* se producirá oportunamente. Los esfuerzos para impedirla, o atenuarla serán demasiado débiles. El hambre se impondrá en muchos países. Se podrá convertir, al final del período, en una hambruna endémica. Habrá sufrimiento y desesperación en una escala aún desconocida".[4]

Hubo sufrimiento en la India, pero no por falta de alimentos. Más bien fue provocado por gente como Robert McNamara, quien, como solución al presunto problema de "superpoblación" anunció que "la planificación familiar va a tener que llevarse a cabo en una escala humana pero masiva". Bueno, el Sr. McNamara acertó a medias en la India: los programas de planificación familiar ejecutados en ese país fueron ciertamente masivos, pero difícilmente humanos. El registro de esterilizaciones masivas realizadas sin consentimiento o sin conocimiento del asunto y sus implicancias para desventurados campesinos, quienes recibían una radio a transistores a cambio de no tener hijos y, en muchos casos, morían luego de una infección es uno de los capítulos más ominosos del movimiento eugenésico, que, para empezar, no es el movimiento social más noble que ha pretendido ser en este siglo. Entre mediados de 1975, cuando Indira Gandhi declaró la "emergencia demográfica" y su finalización en 1977 con la caída del gobierno de Gandhi, 6,5 millones de hombres fueron sometidos a vasectomías, la mayoría contra su voluntad, y un total de 1.774 hombres murieron como resultado de dichas operaciones.[5] Durante el apogeo de aquella situación de caos, McNamara voló a la India para animar al Ministerio de Salud y Planificación Familiar en noviembre de 1976, elogiando al gobierno indio por su "voluntad política y su determinación" en el intento de resolver lo que él seguía llamando el problema de la población.

Según el memorando de Kissinger, la motivación es un componente clave del programa global de control demográfico de los Estados Unidos. Los miembros clave del Congreso deben ser persuadidos "para reforzar

las actitudes positivas de quienes en el Congreso actualmente apoyan la actividad estadounidense en el campo de la población y así reclutar su apoyo a fin de atraer a otros".[6] Otro aspecto central es el papel de las instituciones multilaterales como la ONU, cuya participación como conducto del dinero de ayuda de los EE.UU. evita las acusaciones de "imperialismo anticonceptivo". El estudio señala, por ejemplo, que de los trece países seleccionados para ser intervenidos con campañas de anticoncepción (India, Bangladesh, Pakistán, Nigeria, México, Indonesia, Brasil, Filipinas, Tailandia, Egipto, Turquía, Etiopía y Colombia), algunos ya se han hecho "receptivos a la ayuda" para el control demográfico. En otros países de alta prioridad, sin embargo –India y Egipto, por ejemplo– "la ayuda de EE.UU. está limitada por la naturaleza de las relaciones políticas o diplomáticas o –en los casos de Nigeria, Etiopía, México y Brasil–, por la falta de interés de los gobiernos en los programas de reducción de la población.[7] En estos casos, la asistencia técnica y financiera externa, si los países receptores la desean, tendría que provenir de otros donantes y/o de organizaciones privadas e internacionales (muchas de las cuales reciben contribuciones de la AID (Agencia para el Desarrollo Internacional de los EE.UU.).[8] El documento afirma que el "[El Departamento de] Estado y la AID desempeñaron un papel importante en el establecimiento del Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población (FNUAP) a fin de liderar un esfuerzo multilateral de población como complemento de las acciones bilaterales de la AID y otros países aportantes".[9] El informe señala reiteradamente la necesidad de un "enfoque indirecto" para el control de la población en el mundo en desarrollo, y aconseja, por ejemplo: "También existe el peligro de que algunos líderes de los PMD (países menos desarrollados) consideren las presiones de los países desarrollados en favor de la planificación familiar como una forma de imperialismo económico o racial, lo que podría generar una grave reacción".[10] Reconoce que el uso de las instituciones multilaterales para lograr los objetivos de población de EE.UU. requeriría que se proporcionen cantidades adicionales de dinero a esas organizaciones hasta que los líderes de los países menos desarrollados acepten la ayuda para programas de control demográfico. Pero el uso de organismos multilaterales para lograr los objetivos de la política exterior de Estados Unidos sirve a un propósito adicional: "Es vital que el esfuerzo por desarrollar y fortalecer un compromiso por parte de los líderes de los PMD no sea percibido por éstos como una política de los países industrializados para mantenerlos a un bajo nivel de su potencial o como reserva de recursos y materias primas para los países 'ricos'. El desarrollo de una percepción tal podría crear una grave reacción adversa a la causa de la

estabilidad demográfica".[11] La última frase delata el objetivo del control de la población, es decir, la determinación de los países industrializados con bajas tasas de natalidad de mantener la hegemonía mundial neutralizando la ventaja demográfica de los países menos desarrollados en los que la tasa de natalidad es alta.

En el fondo, la ofensiva demográfica lanzada por el *régimen neomalthusiano* que tomó el poder en los EE.UU. en los años '60 tenía dos defectos: primero, era fundamentalmente deshonesta. Era *imperialismo disfrazado de humanitarismo,* con la ONU y el Banco Mundial actuando como instituciones pantalla. Y, en segundo lugar, la ofensiva del control demográfico sólo funcionó donde no era "necesario". En otras palabras, aceleró el declive demográfico en el mundo desarrollado, que fue el origen de la preocupación neomalthusiana sobre la *fertilidad diferencial* en primer lugar. El control de la población no tuvo ningún efecto en África porque los africanos no habían alcanzado la transición demográfica, la etapa de un alto nivel material de vida que debe alcanzarse antes de que los niños sean vistos como un lastre. En el norte, donde las naciones habían alcanzado la transición demográfica, la propaganda contraceptiva simplemente empeoró una mala situación demográfica. La razón por la que el control de la población no funcionó en África es sencilla. Prácticamente no hay ingresos discrecionales en Malawi; no se puede enviar a las mujeres a la Escuela de Derecho en Burkino Faso. La esposa no puede conseguir un trabajo de profesora a tiempo parcial en Kenia o trabajar en *K-Mart* en Liberia. No sólo no hay "exceso" de ingresos en esos territorios, tampoco hay exceso de población; de hecho, prácticamente todos los países subsaharianos están infrapoblados, y ese bajo nivel de desarrollo demográfico es la causa principal del hambre y la pobreza. Los instrumentos más eficaces para hacer descender la natalidad –la riqueza, la modernización, el feminismo, la educación, etc.– no se aplican en los países empobrecidos. Si las naciones industrializadas hubieran sido honestas en cuanto a coadjuvar al desarrollo, podrían haber hecho descender las tasas de natalidad, Pero, dado que el propósito del control de la población era privar a esos países de la influencia económica y política que se basaba en el aumento de la población, las campañas anticonceptivas fracasaron en todos los casos. Los habitantes de los países pobres de África simplemente no tenían nada que perder, y en una situación así los hijos eran el único activo tangible de una pareja y, sin duda, su única garantía de apoyo en la vejez. Como resultado, los controladores de la población lograron, según las palabras de uno de sus famosos memorandos, poco más que "el olor a goma quemada". No tenían mucho más que mostrar por sus esfuerzos, ya que lugares como

África siguieron abundando porque las ONGs e instituciones multilaterales no pudieron encontrar la forma de hacer que dejaran de tener hijos, lo que todavía hoy allí se considera un beneficio. Por supuesto, existen los préstamos coercitivos del Banco Mundial pero, en ausencia de un cierto nivel de prosperidad, tampoco funcionan.

En su libro *La naturaleza contra nosotros*, Peter J. Donaldson cita un memorando del controlador de población John Sullivan, titulado "*The Smell of Rubber Burning*" [Olor a caucho quemado]. El memorándum en cuestión se refería a una solicitud de subvención de 50.000 dólares de la misión de Nepal para controlar la quema de preservativos cuya vida útil había expirado y que, por tanto, debían ser destruidos.[12] "En Asia", escribe Donaldson, –quien, cabe recordar, es un defensor de los programas de control de la población y, además, él mismo trabajó en ellos,

> a donde se envió el 75% de todos los anticonceptivos comprados por la AID, el problema era el exceso de anticonceptivos, no su escasez. Además del olor a goma quemada en Nepal, la misión de la AID en Bangladesh solicitó una moratoria en las entregas de anticonceptivos orales. La misión en Filipinas canceló un préstamo de 6 millones de dólares, en parte porque había descubierto existencias de anticonceptivos para, al menos, tres años en un almacén... Pakistán tuvo el mismo problema, ya que los suministros no utilizados superaron su vida útil.[13]

A los pocos años de haber instalado el memorándum NSSM 200 como piedra angular de la política exterior de los Estados Unidos –de hecho, ya a fines de los años 1970– la eficacia de los programas de la AID fue cuestionada por los propios controladores de población. En realidad, como indica el propio Donaldson, todos los funcionarios dedicados al control de la natalidad estaban afectados de un sentimiento de crisis cuando su libro salió a la luz en 1990. Las viejas soluciones por el lado de la oferta ("supply-side ") popularizadas por Reimert Ravenholt y su sucesor en la AID durante los años de la Administración Reagan, Peter McPherson, simplemente no funcionaron y, en la mayoría de los casos no dieron más resultado que, como escribió John Sullivan, el "olor a goma quemada". Donaldson muestra una foto de un trabajador de la AID paleando condones y píldoras desde un helicóptero como una sátira del programa, la cual fue enviada a su director como una forma de ayudarle a reorientar sus prioridades, pero, en realidad, tuvo poco efecto en el destinatario, quizás porque contenía demasiada verdad como para que le resultara aceptable. Cuando los controladores de población llegaron a la conclusión de que el tercer mundo no estaba interesado en la "planificación familiar" se orientaron cada vez más hacia *programas coercitivos* del tipo que se probó en la India

y que todavía se aplican hoy en China. La Conferencia de la ONU sobre Población y Desarrollo de 1994 en El Cairo fue, en muchos sentidos, un reconocimiento del fracaso tanto de la "planificación familiar" parodiada por el hombre que paleaba condones desde un helicóptero, como del "control de la población" groseramente coercitivo que se practicó en toda Asia. En lugar de ambas alternativas fallidas, con su estúpida implementación de mano dura, su despilfarro de dinero, y su naturaleza inherentemente totalitaria, los agentes de la ONU en El Cairo intentaron sustituirlas por el *feminismo*, la "salud de la mujer" y el "desarrollo" como justificaciones alternativas para reducir la natalidad en esos países.

Al leer los informes, a menudo desalentadores, de los controladores de la población se llega rápidamente a la conclusión de que hay esencialmente dos tipos diferentes de comunidades en este mundo cuando se trata del control de la natalidad. Cuando un país alcanza un determinado grado de desarrollo o modernización (o ambas cosas juntas), la pareja decide limitar el número de hijos que tiene porque considera que los hijos son una desventaja económica. Este punto de inflexión se conoce en los círculos de control de la población como *la transición demográfica*. Una vez que un país lo alcanza, la limitación de la familia se produce por sí sola; antes de lograrlo, es decir, antes de que un país se vuelva próspero, ninguna cantidad de preservativos o de píldoras lo producirá, que es lo que ocurre actualmente en África, para consternación de los demógrafos que temen la fertilidad africana. Donaldson sostiene que se necesita mucha menos riqueza de lo que se creía para iniciar la *transición demográfica*, pero no discute su existencia.

Tras la decisión de la Corte Suprema de Justicia de los EE.UU. en el caso *Roe v. Wade* en 1973,* hubo un cierto grado de hipocresía al oponer el aborto a la anticoncepción, tal como sucedió en las administraciones Reagan/Bush, que llegaron a presentar como una victoria del derecho a la vida presupuestos económico/financieros cada vez mayores para limitar la fertilidad del tercer mundo. Con victorias así, los pobres no necesitaban derrotas. El resultado de esta cínica maniobra política fue un sistema que se autoperpetúa en el que las fuerzas antiabortistas mantuvieron el

* El caso *Roe contra Wade* o *Roe vs. Wade* fue el litigio judicial ocurrido en 1973 en el que Corte Suprema de los Estados Unidos dictaminó que la Constitución de Estados Unidos protege la libertad de una mujer embarazada para elegir abortar sin excesivas restricciones gubernamentales. Anuló muchas leyes federales y estatales sobre el aborto, y provocó un debate nacional en Estados Unidos sobre si el aborto debe ser legal y hasta qué punto. El dictamen de Roe vs. Wade fue anulado el 24 de junio de 2022 por la sentencia *Dobbs vs. Jackson Women's Health Organization*, dándole vía libre a los estados de restringir o inclusive, prohibir en su totalidad, el aborto.

financiamiento de políticas activas de control demográfico en nombre de la lucha contra el aborto. El político conservador "pro vida" Newt Gingrich intervino personalmente durante el verano siguiente a la "revolución republicana" de 1994 cuando la Cámara de Representantes elimino la financiación del Título X y restauró la financiación para el control de la población global. Donaldson cita el caso de James Buckley, político conservador, arquitecto de la política demográfica para la Ciudad de México, quien, sin embargo, en 1982 como subsecretario de Estado para la Seguridad, la Ciencia y la Tecnología "sirvió como hombre clave en la lucha para salvar el presupuesto de la AID destinado a políticas de control de población frente a los recortes que lo amenazaban desde la Oficina de Gestión y Presupuesto".[14] El Proyecto de Información para África reporta que en Colombia "el programa demográfico inicial se vio irremediablemente envuelto en críticas procedentes de todos los sectores". Es decir, hasta que *Planned Parenthood*

> inventó el debate sobre el aborto [y] la *operación de distracción* cuidadosamente planificada dio resultados. El aborto se convirtió rápidamente en el tema de discusión, y los opositores a la campaña de control de la natalidad dejaron de hablar del asunto en términos del *programa de despoblación*. En comparación con este "problema del aborto" fantasma, los condones donados por los EE.UU. parecían el menor de dos males. Y por fin, los planificadores de la "familia global" pudieron introducir una variedad de anticonceptivos –drogas *abortifacientes* y dispositivos como el DIU, ciertos anticonceptivos orales, implantes hormonales, e inyectables...Tan útil fue esa operación de distracción que, a principios de los años 1980, un portavoz de *Planned Parenthood* pudo proclamar una gran victoria, diciendo que los líderes religiosos de Colombia habían abandonado "prudentemente" su oposición a todo menos al aborto.[15]

Todo esto señala la inutilidad de utilizar al diablo para expulsar a Belcebú. Los que afirman que la financiación de la anticoncepción reducirá el número de abortos no son sinceros o están mal informados. Pero el debate sobre la ayuda exterior y sus implicancias en el control de la población es útil, aunque deprimente, porque nos da la mejor introducción al verdadero significado de la llamada "revolución sexual". Chesterton solía definir el control de la natalidad como "ni nacimiento y ni control". En esto tenía razón a medias; la anticoncepción significa ausencia de nacimientos y también ausencia de autocontrol, pero la ausencia de autocontrol en materia sexual invariablemente significa la presencia de instrumentos de control político que llenan el vacío moral creado por una acción inmoral.

Para poner el caballo delante del carro –en otras palabras, poner las cosas en su recto orden–, debemos decir que *la revolución sexual fue la*

versión doméstica de la misma aventura de ingeniería política que se impuso en el resto del mundo bajo el nombre de control de la población. A primera vista, parece que estamos ocupándonos de dos cosas diferentes: una impuesta a los demás desde fuera, y otra abrazada voluntariamente por las propias víctimas en nombre de la "liberación", pero esas distinciones no son realmente las cruciales. Una mejor descripción de la dicotomía podría ser entre la retórica y la realidad. Los programas de control de la población se presentan siempre, en las declaraciones públicas, como algo útil, pero, en los documentos clasificados, siempre se los propone como una operación destinada a debilitar a los países receptores. Para salvar la brecha entre la retórica y la realidad existen libros como *Bitter Pills* [Píldoras amargas] de Donald Warwick, en el que el autor declara que "aunque el objetivo rector de la política nacional es reducir la tasa de natalidad de Kenia, la justificación enunciada públicamente para la planificación familiar es el espaciamiento de los nacimientos a fin de mejorar la salud".[16] Esto nos lleva a la primera regla hermenéutica para entender el verdadero significado del control de la población: la *salud* es siempre una palabra talismán para debilitar demográficamente al país objetivo de los programas.

Esta verdad nos lleva a otras certezas más básicas aún: por ejemplo, la verdad de que *la población es un activo para un país y no un pasivo,* hecho que emerge cuando uno lee las evaluaciones militares de la población. En una serie de memorandos emitidos por el Consejo de Seguridad Nacional (NSC) a mediados de los años '70, el NSC discutió las probables consecuencias de la disminución del crecimiento de la población en los Estados Unidos y el aumento de la población en el tercer mundo. El hecho más básico es que:

> los Estados Unidos y sus aliados occidentales están declinando en términos porcentuales de la población mundial. Mientras que el 6% de la población mundial residía en los Estados Unidos en 1950, los Estados Unidos representaban sólo el 5% de la población mundial en 1988, y se espera que su población no supere el 4% del total mundial para el año 2010.[17]

Los resultados de este declive demográfico en términos de capacidad para alistar un ejército y hacer la guerra son claros: "El descenso de la tasa de fertilidad en los Estados Unidos y sus aliados de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), y en la Unión Soviética y sus aliados del Pacto de Varsovia, hará cada vez más difícil el mantenimiento de las fuerzas militares a los niveles actuales".[18]

> Ese hecho demográfico, en efecto, desactivó la confrontación Este-Oeste y puede haber contribuido a su resolución final tras el colapso del Imperio

> Soviético. Sin embargo, a diferencia de la antigua Unión Soviética y otros países del Pacto de Varsovia, las naciones del hemisferio sur tienen tasas de natalidad mucho más elevadas que las de Occidente, lo que ha llevado a un enfrentamiento Norte-Sur que sucederá a la Guerra Fría como principal escenario de preocupación militar para gente que ocupa los cargos del Consejo de Seguridad Nacional. El mismo análisis que vio un enfrentamiento demográfico en las relaciones Este-Oeste, proyectó que "las tasas de fertilidad excepcionalmente altas" en el mundo en desarrollo "podrían conducir a la expansión de establecimientos militares en los países afectados como una alternativa productiva al desempleo", y que las naciones en desarrollo "podrían contar con un potencial incorporado para capitalizar la mano de obra no utilizada [en la economía] para fines de seguridad interna y externa".[19]

El mismo documento del NSC también examinó los efectos del descenso de la población en Occidente, proyectando que el aumento de la proporción de personas de edad avanzada con respecto a las personas en edad de trabajar reduciría la proporción de trabajadores productivos y, al mismo tiempo, aumentaría la necesidad de servicios sociales, lo que reduciría los ingresos disponibles para el ejército. Además, sostuvo que el "*envejecimiento*" de la sociedad "implica una reducción de la productividad y la posibilidad de un estancamiento económico" y también podría significar que "exista menos dinero en general porque la base de la población productiva se ha achicado".[20]

La disminución de la fertilidad y de la natalidad, en otras palabras, significa *una disminución del poderío nacional y militar*. Si esto es cierto para el ejército de los Estados Unidos también lo es para otros países. Así, pues, la "ayuda" de EE.UU. para que otros países reduzcan sus tasas de natalidad es, en realidad, el intento estadounidense de debilitarlos militarmente, tal como el documento del NSC y otros recientemente desclasificados dejan perfectamente claro.

El descenso de la cantidad de personas significa también un cambio en la *calidad*. El memorándum del NSC indica que la población dentro de los Estados Unidos también está cambiando, "al aumentar la proporción de negros, hispanos y asiáticos".[21] El informe pone en duda que las fuerzas armadas estadounidenses sean capaces de reclutar la "calidad" de personal necesario para las guerras de alta tecnología del futuro: "Una de las cuestiones más importantes a las que se enfrentarán las fuerzas armadas de los EE.UU. en los próximos años bajo las condiciones del servicio voluntario no será si puede reclutar la cantidad de mano de obra necesaria, sino si podrá atraer la cantidad necesaria de personal dotado de las cualidades requeridas", afirma.[22] "Los requisitos de aptitud para ciertos trabajos de alta tecnología descalificarían hasta el 70% de la población masculina y casi el

90% de todas las mujeres que de otro modo serían elegibles". "A medida que la población sigue disminuyendo", continúa el memorando del NSC, "la competencia para cubrir las vacantes se intensificará entre el ejército, las universidades y los empleadores civiles. A medida que esta competencia se intensifica, los costos de reclutamiento aumentarán y los niveles salariales tendrán que aumentar para mantenerse al ritmo del mercado de trabajo civil. El aumento de los salarios o de las primas por alistamiento y reenganche, cuando se combinan con otros gastos de defensa, podrían reducir el presupuesto federal".[23]

Una mala situación demográfica para Estados Unidos es aún peor para las naciones de *Europa*, donde las tasas de natalidad han caído aún más, *por debajo del nivel de reemplazo*. La creciente escasez de mano de obra en los países de la OTAN provocará "una mayor tensión en el reparto de la carga convencional... incluso una posibilidad de que la política de defensa avanzada de la alianza se deshaga".[24]

Pero, como reconocieron Darwin y sus seguidores, el verdadero peligro de una tasa decreciente de natalidad llega cuando una población se ve igualada por otra que va en aumento, es decir, el destino del *Norte frente al Sur*, que amenaza con desplazar a sus vecinos prósperos sustituyéndolos en el transcurso de unas pocas generaciones. África, por ser la región de más rápido crecimiento demográfico del mundo, es una causa de especial preocupación. "Entre 1988 y 2010", revela el estudio del NSC, "la población de África se duplicará con creces hasta alcanzar los 1.200 millones de habitantes, un 16,6% del total mundial. Entre 1985 y 2030 el aumento total será de 1.100 millones. Nigeria, con una población estimada de 103 millones de personas en 1988, se duplicará en 2009, se triplicará en 2024 y se cuadruplicará en 2035, añadiendo 312 millones de personas a la población mundial en 50 años. Para 2035 se espera que Nigeria superará a Estados Unidos y a la Unión Soviética y se convertirá en el tercer país más grande del mundo".[25]

En otras palabras, el punto que los controladores de la población de la ONU y de los Estados Unidos nunca dijeron a las mujeres del tercer mundo es que, en definitiva, el crecimiento de la población es un activo de sus sociedades, y no un pasivo como los controladores de la población lo presentan. Y que el aumento de la población en África y la disminución en los Estados Unidos tiene a los militares estadounidenses preocupados. Al escuchar las prevenciones de los militares podemos entender algunas verdades básicas sobre la población. Por empezar, que la ayuda otorgada para promover programas de control demográfico en diversos países es en el propio interés nacional de los Estados Unidos y no en el de los países

que la reciben. EE.UU. lo hace como una forma de preservar su poder ante la ausencia de una expansión de su propia tasa de natalidad. Esto nos lleva a una serie de corolarios lógicos. En primer lugar, que la población es la precondición económica de la riqueza nacional, así como un factor de la capacidad militar. Incluso los ejércitos de alta tecnología necesitan una gran población para apoyar las industrias que producen armas sofisticadas. La expansión de Occidente que comenzó con el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte de Cristóbal Colón fue acompañada de una expansión demográfica sin precedentes, sin la cual esa expansión colonial no habría sido posible. El desarrollo tecnológico desempeñó un papel en el dominio de Occidente, pero, como ha explicado Julian Simon,* el desarrollo tecnológico no es algo que ocurra independientemente del crecimiento de la población. La constante demográfica en todo esto es personas que producen riqueza para mantener sus familias. Cuanta más gente disponible haya, *ceteris paribus* [en igualdad de condiciones], más riqueza se produce. Simon argumenta que "a largo plazo, las personas que se suman a la comunidad hacen que los alimentos sean menos escasos y menos caros, y que el consumo aumente".[26]

> ¿Cómo y por qué la producción total y la productividad por trabajador y por hectárea aumentaron tan rápido? La oferta aumentó tan rápidamente gracias a los conocimientos agrícolas obtenidos por la investigación y el desarrollo inducidos por el aumento de la demanda, junto con la mayor capacidad de los agricultores para llevar sus productos al mercado en sistemas de transporte mejorados.[27]

El control de la población está lleno de mitos; sin embargo, los mitos están pensados principalmente para consumo del público. Las verdades se reservan para los documentos militares. Así pues, además de la verdad de que las personas producen riqueza y así crean, como resultado, un mundo de recursos "no-finitos" (para usar el término de Simon), otra verdad surgió en el transcurso del siglo XX: las clases acomodadas dejaron de tener familias numerosas en un momento dado.

En 1944, el rey Jorge VI de Inglaterra creó la *Royal Commission on Population* [Comisión Real de Población] para examinar el problema del descenso de la fertilidad nacional y sus implicaciones para la *Commonwealth* británica. El primer hecho que estableció fue que los británi-

---

* 1932-1998: profesor estadounidense de Administración de Empresas en la Universidad de Maryland y doctor honoris causa por la Universidad de Navarra. Mantuvo una fuerte polémica con el entomólogo Paul R. Ehrlich, contra quien sostuvo -con multitud de datos empíricos- que el medio ambiente no se iba a autodestruir y que las condiciones de vida de la humanidad estaban mejorando.

cos habían dejado de tener familias numerosas. Todo lo demás, cada una de las demás consecuencias demográficas, se derivaba de ese hecho.

> La práctica generalizada del control de la natalidad es indudable, y nuestro estudio de las causas sugiere que, aunque el alcance y la eficiencia de su práctica podría variar, no es probable que ningún cambio en el entorno social lleve a los hombres y a las mujeres a abandonar este medio de control sobre sus circunstancias. Este ajuste fundamental –y trascendental– de la vida moderna debe aceptarse como punto de partida para la consideración de la probable tendencia futura de la población.[28]

La Comisión Real de Población también llegó a la conclusión de que el problema no era exclusivo de Inglaterra, pero sí del Occidente próspero:

> La reducción moderna del tamaño de la familia, a menudo con una caída por debajo de los niveles de reemplazo, es un fenómeno común a la mayoría de los pueblos de la civilización occidental, y prácticamente se limita a ellos. Mientras su tasa de aumento se ha reducido drásticamente durante el presente siglo, la de algunos pueblos orientales ha sufrido una marcada aceleración, como resultado de una rápida caída de la tasa de mortalidad, junto con la persistencia de altos índices de natalidad.[29]

Esto recuerda a otro inglés, que escribía otro tipo de obras más o menos por la misma época. En la trilogía de J. R. R. Tolkien *El Señor de los Anillos*, la comunidad del anillo observa que muchas de las casas de Minas Tirith están vacías. Peor aún es la actitud de Denethor (senescal regente de Gondor), encargado de defender la ciudad, pero secretamente entregado a la desesperación que lo lleva a la locura, creyendo que "Occidente ha fracasado". La Comisión Real de Población se ocupa de las "consideraciones imponderables" de tipo moral lo mejor que puede:

> Hay mucho que decir sobre la opinión de que la incapacidad de una sociedad para reproducirse indica que hay algo malo en su actitud ante la vida, lo cual puede implicar otras formas de decadencia. El culto a la falta de hijos y de la familia monoparental eran síntomas de algo profundamente insatisfactorio en el *Zeitgeist* del período de entreguerras, que no es descabellado relacionar con los sofismas y la autocomplacencia que contribuyeron a la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial.[30]

La Comisión Real rastreó la degeneración de la sociedad inglesa hasta llegar a una raíz: la "causa principal, y muy probablemente la única causa, de esta caída fue la difusión de la idea de limitar arbitraria y deliberadamente la familia".[30] Basado en una actitud específica ante la vida, el declive del tamaño y el número de las familias fue también específico de cada cla-

se, procediendo "más rápidamente entre las categorías profesionales más altas" y "en forma considerable más lentamente entre los católicos que en el resto de la población".[32]

Esta disparidad en la fecundidad vinculada a los ingresos y al nivel de instrucción llevó a la comisión a plantear el fantasma de la *fertilidad diferencial*, que agobiaba al movimiento eugenésico antes de la guerra:

> De los grupos sociales, los de mayores ingresos, y entre los padres individualmente dentro de cada grupo social, los más educados y los más inteligentes tienen familias más pequeñas en promedio que los demás. No estamos en condiciones de evaluar las pruebas periciales que se nos han presentado en el sentido de que esta tasa de natalidad diferencial tiende a reducir el nivel medio de inteligencia de la nación, pero hay aquí una cuestión de primera importancia que debe ser estudiada a fondo.[33]

La ideología del control demográfico es simplemente una combinación del hecho #1: *la población es factor de riqueza económica y poder militar,* y el hecho #2: *las clases acomodadas tienen familias más pequeñas.* Las clases altas inglesas se convirtieron al darwinismo al mismo tiempo que dejaron de tener familias numerosas. Como resultado, comenzaron a preocuparse por algo que llamaron "fertilidad diferencial", que significaba que mientras la "mejor gente" (es decir, la gente de su clase) limitaba el tamaño de sus familias, el resto del mundo, especialmente las razas del hemisferio sur, no lo hacía. Como buenos darwinianos se dieron cuenta de que la población con la tasa de fertilidad más alta eventualmente reemplazaría a la población con menor tasa de fertilidad. De esa medrosa comprensión nació la idea del control de la población.

En sus primeros años, el movimiento eugenésico pidió, en palabras de Margaret Sanger, "una nación de purasangres", así como "más hijos de los más aptos y menos de los menos aptos". Sanger y sus partidarios, por supuesto, debían determinar los criterios de aptitud de conformidad con lineamientos raciales y de clase. La gran divisoria de aguas para el movimiento eugenésico vino como resultado de los excesos de uno de sus más fervientes discípulos, a saber, Adolf Hitler. Hitler hizo por la eugenesia lo que el político nombrado por Churchill hizo por la sodomía: le dio una mala reputación. Y con el ascenso de los Estados Unidos como potencia dominante en el mundo después de la Segunda Guerra Mundial, el país cuyo régimen se basaría en gran medida en la publicidad y las relaciones públicas hizo lo que es natural para estas personas: cambiaron el nombre de la Liga de Control de la Natalidad por el de *Planned Parenthood* y se dispuso a lograr los mismos objetivos que el movimiento eugenésico, pero con medios diferentes.

Los principales cambios en el movimiento eugenésico, que tuvieron lugar después de la Segunda Guerra Mundial, no se relacionaron con los fines que los promotores de la eugenesia querían alcanzar sino con los medios que eligieron para lograrlos. Las mismas personas todavía se preocupaban por la fertilidad diferencial, pero después de la guerra, con el desarrollo de los medios de comunicación de masas como la televisión así como la influencia que las fundaciones privadas (exentas del pago de impuestos) tenían sobre las políticas de investigación y sobre las universidades, quedó claro, al menos en los países más ricos, que la mejor manera de lograr los objetivos eugenésicos era la *manipulación psicológica basada en el control de los medios de comunicación.* Se debía conseguir que la gente lo hiciera por sí misma. Es decir, representar el control demográfico como una autoliberación. Representar el intento de reducir la natalidad como una preocupación personal por la "salud" de cada cual. Estas ideas alcanzarían su culminación en la revolución sexual de los años '60.

El período que va desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de 1960 fue testigo de una larga e infructuosa lucha por parte de las fuerzas del orden moral para frenar el influjo de *la política iluminista,* la cual se puede definir como *la capacidad de manipular a la gente a través de sus vicios.* El Concilio Vaticano II fue, en este sentido, el intento de una gran contraofensiva cultural por parte de la Iglesia Católica, pero rápidamente fue cooptada por los mismos instrumentos de la cultura que pretendía domesticar. Durante los años '60, *los neomalthusianos,* una coalición de individuos ricos y fundaciones promotoras del punto de vista angloamericano, gradualmente llegaron a dominar la conciencia pública a través de una serie de campañas publicitarias bien financiadas y ejecutadas, la más importante de las cuales fue la de la *superpoblación,* que resultó objeto de audiencias en el Congreso estadounidense en 1965 y luego fue adoptada como piedra angular de la política exterior de los EE.UU.

Los hitos de este movimiento revolucionario están disponibles en cualquier historia del control demográfico mundial: la *Comisión Draper* de 1959, seguida de su rechazo por el presidente Eisenhower a instancias de los obispos católicos de los EE.UU.; esto fue seguido por las advertencias de Lyndon Johnson sobre los peligros de la sobrepoblación en su discurso sobre el Estado de la Unión de 1965. Lo que pocos sabían en ese momento es que Johnson lo hizo a instancias de *John D. Rockefeller III* y Bernard Berelson, quienes viajaron a Washington D.C. durante el otoño de 1964 a una reunión con ese expreso propósito. La declaración de Johnson fue seguida en la primavera de 1965 por el fallo *Griswold vs. Connecticut,* la decisión de la Corte Suprema que declaró inconstitucional

la prohibición de la venta de anticonceptivos. Leo Pfeffer diría más tarde que la Corte despenalizó la anticoncepción porque el gobierno quería entrar en el negocio de la anticoncepción y no podía lícitamente ser proveedor público de un servicio ilegal. A su vez, en los años subsiguientes, *Griswold* fue seguido por las audiencias *Grueningen*, descritas por Phyllis Piotrow como el evento más significativo de *la revolución anticonceptiva*. En el transcurso de las audiencias, presididas por el senador Ernest Gruening de Alaska, amigo de Margaret Sanger, un "experto" tras otro apareció ante el Congreso de los EE.UU. instando a la participación del gobierno en la promoción y distribución de anticonceptivos. A fines de la década de 1960, Estados Unidos estaba involucrado en la promoción de la anticoncepción tanto a nivel nacional como en el extranjero. Desde una perspectiva nacionalista, esto implicaba una *contradicción política* porque lo que debilitaba a las naciones extranjeras también debilitaba a los Estados Unidos. Pero la contradicción se explica mejor si se añade que quienes proponían políticas neomalthusianas no tenían en su mira el bien de la nación como bien político supremo. Si la población era un factor valioso tanto desde una perspectiva económica como militar, tal como casi todos los documentos clasificados conceden, ¿por qué los neomalthusianos – Draper, Rockefeller, et al.– estaban interesados en promover el control de la natalidad a nivel nacional?

Para responder esa pregunta, tenemos que definir la posición neomalthusiana con mayor precisión. La posición de Hitler a este respecto fue más coherente. Apoyó el aborto para los pueblos no arios y se opuso a él para los arios. Hitler era un nacionalista y racista alemán, donde la raza era la *conditio sine qua non* de la ciudadanía. A diferencia de los exponentes más clásicos de la política demográfica, los neomalthusianos no actuaban al servicio del interés nacional. Actuaban en función de lo que percibían como *un interés de clase* (que coincidía en gran medida con una identificación racial angloamericana). Esta clase era transnacional y se beneficiaba de los negocios en todo el mundo. Más allá de eso, y quizás aún más importante, los neomalthusianos estaban embarcados en una lucha revolucionaria en el frente doméstico. Su primer objetivo fue tomar el control del gobierno de los Estados Unidos, y luego utilizar ese gobierno como instrumento de su política exterior. En este sentido, la promoción doméstica del control de la natalidad no era en el mejor interés de los Estados Unidos porque aceleraba las debilidades demográficas ya existentes entre las clases angloestadounidenses neomalthusianas, pero sí tenía sentido como contraataque contra los enemigos internos. Y como los neomalthusianos definieron como enemigo a cualquiera del otro lado de

la ecuación de la *fertilidad diferencial*, la promoción del control de la natalidad a nivel nacional fortalecería su posición en la lucha revolucionaria por cambiar la configuración demográfica por defecto de la cultura hacia algo más afín con sus objetivos.

El principal oponente interno de los revolucionarios neomalthusianos fue, por supuesto, la Iglesia Católica. La primera ofensiva de control de la natalidad fue una campaña doméstica dirigida a los católicos y a los negros porque esos grupos tenían las tasas de fertilidad más altas. El control de la población fue practicado dentro de los EE.UU. antes de ser exportado. La revolución sexual de los años '60 fue, en efecto, un ataque demográfico a los católicos, tan exitoso que en un periodo de diez años neutralizó de hecho la única oposición doméstica efectiva al régimen eugenésico. Sólo hay que mirar alrededor para ver cuán efectivo fue el asalto a la posición católica que resistió al control de la natalidad. En muchos aspectos fue una campaña de desinformación de una genialidad estratégica sin precedentes. Los católicos fueron la principal fuerza que impulsó el *baby boom* posterior a la Segunda Guerra Mundial. Tal como el Consejo de Seguridad Nacional del gobierno de los EE.UU. pudo haber anticipado, con el crecimiento demográfico sobrevino tanto el poder económico como el político. En 1960, fue elegido el primer presidente católico en la historia de un país muy anticatólico. El guión antidemográfico estaba escrito en la pared. Los Estados Unidos iban camino a convertirse en un país católico. Al menos esto es lo que los neomalthusianos, –versados en, si no obsesionados con el crecimiento poblacional–, debieron haber pensado. Y entonces los anticonceptivos pusieron fin a todo eso, acabando con el *baby boom* demográfico y dividiendo intelectualmente a la oposición católica. Los negros perdieron la guerra demográfica de los años 1960 de forma mucho más dramática. Como resultado de los programas para sanear la "pobreza", orientados en realidad a la promoción de la anticoncepción, la familia negra fue destruida casi por completo. La ilegitimidad* pasó del 20% al 70%. La dirigencia de las comunidades negras primero fue rehén de las fundaciones privadas, como la Fundación Ford, que financiaron el movimiento de los derechos civiles, y luego, del gobierno federal. A mediados de los años '70, los neomalthusianos ya habían tomado efectivamente el control del gobierno y entonces fueron libres de implementar sus teorías eugenésicas como política del gobierno federal. El control de la población, después de servir como vehículo para someter a los enemigos en el frente interno, se convirtió en el instrumento para el mismo tipo de sometimiento en el extranjero.

* Los nacimientos fuera del matrimonio.

Mientras tanto, la misma campaña neomalthusiana organizada a nivel doméstico continuó haciendo descender la tasa de natalidad y aumentando la *fertilidad diferencial* que, en primer lugar, había impulsado la campaña antinatalista. Irónicamente, si los neomalthusianos se hubieran concentrado realmente en elevar el nivel de vida en el tercer mundo (lo cual ellos decían estar haciendo), podrían haber provocado el descenso de la fecundidad que deseaban, pero para ser personas que se jactaban de tener una visión de conjunto, resultaron notablemente miopes.

Los resultados de *la revolución neomalthusiana* de los años '60 han sido, en consecuencia, un desastre sin paliativos. A nivel nacional, ha llevado a la destrucción de la familia negra, al debilitamiento de las instituciones democráticas, y al establecimiento de la liberación sexual como medio de control político, un control que pocos parecen reconocer y que prácticamente nadie sabe cómo ponerle fin. En términos de la política exterior demostró ser un desastre en otro sentido, especialmente para nuestros "amigos", es decir, cualquiera que permitiera a la *USAID* operar sin restricciones en su país. A mediados de los años '80, Indira Gandhi, Anwar Sadat, el sha de Irán y Ferdinand Marcos estaban todos fuera de juego o muertos, asesinados o expulsados por su propio pueblo que se rebelaba contra la imposición del control antinatalista. Lo que ellos tuvieron en común fue una "aceptación servil" de las medidas estadounidenses de control de la natalidad, adoptadas en detrimento de sus propios pueblos, que reaccionaron de forma previsiblemente violenta.

Indira Gandhi fue asesinada por su propio guardaespaldas en 1984. Tres años antes, la misma suerte corrió Anwar Sadat, quien, según un biógrafo, "se jactaba de que David y Nelson Rockefeller, los magnates del Chase Manhattan Bank, así como Robert McNamara, el presidente del Banco Mundial, eran sus amigos personales y, por lo tanto, podía hacer uso de sus conexiones privadas en el mundo para producir un giro en la economía". Sadat fue consciente del destino del Sha, también amigo de los Rockefeller, y cuya esposa, al igual que la de Ferdinand Marcos, había asumido la dirección del programa de control de la natalidad en Irán. El destino de Sadat se pareció más al de Gandhi que al del Sha. El 6 de octubre de 1981, Sadat fue asesinado por un joven oficial de artillería que esperaba inaugurar en Egipto la misma era islámica que había surgido en Irán dos años antes.

Según Fred Schieck, director en Manila de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) en la década de 1980, Imelda Marcos se interesó "directa, personal y públicamente" en los programas de control de la población en Filipinas, administrando píldoras anticon-

ceptivas, preservativos y DIU por un valor de 70 millones de dólares a sus compatriotas filipinos.[34] Pero al final, incluso ella empezó a darse cuenta de que la intervención contra el sida en su país iba a ser tan desastrosa para ella como lo había sido para otros promotores del preservativo. A mediados de 1985, un año antes de la caída del gobierno de Marcos, Imelda le dijo a Schieck que seguiría colaborando entre bastidores, pero que tenía que retirar su apoyo público porque se había vuelto impopular. Dos años después, los agentes de la AID se quejaban de que el gobierno de Aquino se "doblegaba ante la Iglesia", que era su forma de decir que no estaba aplicando las mismas políticas que habían conducido a la caída del régimen de Marcos.[35]

La coerción nunca funciona a largo plazo, y menos en un ámbito tan íntimo como el de los hijos, y el atropello a los clientes siempre provoca una reacción. Pero, más allá de eso, los neomalthusianos parecen haber creado el mismo escenario que más temían, hecho señalado por Alfred Sauvy, quien advirtió que la propaganda malthusiana y el miedo a la "sobrepoblación" afectarían más a las personas más refractarias a tener hijos. "El miedo a ver multiplicarse a los demás", escribió,

> conduce así a una disminución de la vitalidad, a un recrudecimiento de las actitudes malthusianas en poblaciones ya mermadas por el envejecimiento demográfico. Al mismo tiempo, las poblaciones que suscitaron esos temores no se ven afectadas... Los peligros habituales de los predicadores que se dirigen sólo a los ya convertidos se ven exacerbados, por lo tanto, por los riesgos de la reducción de su número de una generación a otra. Así, la dispersión de los niveles de fecundidad entre países, regiones, clases sociales, etc., se amplía aún más, aunque el objetivo sea reducir las diferencias.[36]

Lo que puede ser sencillamente otra forma de decir que *los mansos heredarán la tierra.*

Capitulo 18

California, 1975

El pacto fáustico de Michel Foucault

Al igual que el feminismo, *Penthouse* y el renacimiento del despiadado capitalismo del *laissez-faire*, la filosofía de Michel Foucault fue una moda académica que apareció en los años 1970 cuando se trasladó de Francia a Estados Unidos, donde las élites culturales se apropiaron de ella como una forma de sofocar la disidencia de los años '60.

La nueva tendencia adoptó el nombre de *posmodernismo*, y su profeta fue un hombre blanco, completamente europeo: Michel Foucault, un niño mimado de la propaganda occidental, cuyo decisivo respaldo por parte de la intelectualidad parisina en 1966 y por su homóloga neoyorquina en 1975 lo transformó instantáneamente en un icono intelectual de Occidente. Foucault asumió de buen grado el papel de gurú que se le ofrecía y, con el tiempo, se convirtió en el líder de una auténtica invasión francesa de las instituciones académicas y educativas de Estados Unidos. Una invasión que se consolidó 25 años después –cuando en Europa la influencia foucaultiana ya hacía tiempo que había muerto– en un fuerte bastión del pensamiento, disponiendo de ingentes sumas de dinero, cada vez más seguidores, influencia gubernamental, publicaciones y poder; poder crudo, intolerante y corrupto.[1]

El objetivo principal de esta moda era *deconstruir el logos* en general, pero, más importante aún, el posmodernismo negaba toda legitimidad metafísica a cualquier movimiento político hacia la unidad basado en nociones trascendentales como la justicia. "La unidad", según Guido Preparata, era el último tabú. En realidad, los "deconstructivistas" llegaron

a formar una especie de alianza: una alianza informal, pero, no obstante, fuerte y resistente contra cualquiera que buscara la unidad en todo el espectro político en nombre de la justicia. Dicho de otro modo, la "nueva cultura de la resistencia" representaba una alianza contra las alianzas.[2]

Michel Foucault nació el 15 de octubre de 1926 en Poitiers (Francia), hijo de un importante cirujano. Dios, dijo Sigmund Freud en un momento dado, es un padre exaltado, y este parece haber sido el caso de Foucault, quien, a pesar de "asistir a misa los domingos" como "un ritual familiar", creció detestando a su padre y al Dios que representaba. El hecho de que lo pusieran en situación de tener que ver la amputación de una pierna no hizo sino confirmar el sentimiento de Foucault, transmitido a su compañero homosexual Daniel Defert, de que su padre era "un hombre violento", que simbolizaría todo lo que Foucault odiaba del "estado terapéutico" de la Ilustración y su sustitución de la moral por la tecnología. La perturbada relación de Michel Foucault con su padre lo condujo a la homosexualidad, que, durante su adolescencia, lo llevó a repetidos intentos de suicidio a partir de 1948.

En los años siguientes intentó suicidarse más veces, aunque no está claro cuántas. Intentó cortarse las venas. Bromeaba con ahorcarse. La idea lo obsesionaba. Su padre, alarmado, hizo que lo tratara en el hospital Sainte-Anne una de las figuras más destacadas de la psiquiatría francesa moderna, Jean Delay. Cuando, para sorpresa de todos, Foucault no aprobó la *agrégation** en su primer intento en 1950, uno de sus profesores, preocupado por la posibilidad de que el perturbado estudiante cometiera otro "error garrafal", pidió a un compañero que lo vigilara. Hasta el final de su vida, Foucault defendió "el derecho de todo el mundo a suicidarse", como dijo alegremente a un entrevistador en 1983. El suicidio, escribió en otro ensayo, publicado en 1979, era "el más simple de los placeres".[3] La constelación de homosexualidad y muerte acompañaría a Foucault durante el resto de su vida. La muerte de Foucault fue sólo el resultado lógico de una serie de intentos de suicidio que comenzaron cuando era adolescente. Todos estos intentos de suicidio estaban relacionados con su homosexualidad. También lo llevaron a un tratamiento psiquiátrico después de lo cual el psiquiatra atribuyó el comportamiento suicida del joven Foucault a un factor muy claro: angustia por su homosexualidad. Didier Eribon, su biógrafo francés, está tácitamente de acuerdo, describiendo al joven filósofo como paralizado por la culpa tras sus frecuentes incursiones nocturnas en los bajos fondos de la cultura *gay* del París de posguerra.[4]

* Exigente examen de ingreso al servicio civil en el sistema de educación pública en Francia.

En un ensayo sobre el suicidio que escribió cinco años antes de su muerte, Foucault afirmaba, en una extraña réplica de una idea que encontró su primera expresión en las epístolas de los santos Pablo y Santiago que: "En lugar de casarse con el sexo opuesto, [los homosexuales] se casan con la muerte. Pero son tan incapaces de morir como de vivir realmente. En este juego irrisorio, los homosexuales y el suicidio se desacreditan mutuamente".[5]

Foucault fusionó sus experiencias en el submundo homosexual y el tratamiento psiquiátrico con los escritos de Nietzsche, Georges Bataille y el marqués de Sade y a partir de ellos elaboró una ideología que valorizaba lo marginal y patológico –"pacientes venéreos, homosexuales, blasfemos [y] alquimistas libertinos"– como portadores de un conocimiento arcano y de un espíritu revolucionario. Foucault estaba fascinado con la locura y su tratamiento, convencido de que la única razón por la que alguien se convertía en "inquilino del manicomio" era "el pecado de la 'sinrazón' que lo había llevado a allí". "La locura fascina", escribió,

> "porque es conocimiento... pero conocimiento práctico. Porque es lo contrario del Logos. Por ello puede utilizarse para subvertir el orden social. La locura puede ayudar a instalar el reinado de Satanás... porque es conocimiento prohibido, anticipa al mismo tiempo el reinado de Satanás y el fin del mundo, la dicha final y el último castigo; el poder omnímodo en la tierra y la caída infernal... La victoria no pertenece ni a Dios ni al Diablo; pertenece a la locura".[6]

La locura en manos de Foucault adquiere un *status* revolucionario. El cumplimiento de las esperanzas revolucionarias utópicas de la izquierda francesa estuvo a punto de concretarse cuando en mayo de 1968 casi puso fin al gobierno de De Gaulle. Tras la revolución, los libros de Foucault, "especialmente *Locura y civilización,* llegarían a un público totalmente nuevo, atento a sus implicaciones prácticas".[7] El estudiante, el preso, el loco, el homosexual y el drogadicto constituían ahora la "nueva vanguardia revolucionaria".

En 1971, Foucault lanzó el *Groupe d'Information sure les Prisons*, o Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), un movimiento revolucionario basado en sus reflexiones sobre la locura y el encarcelamiento. No se trataba tanto de reformar las prisiones como de *utilizar a los presos* como vanguardia para subvertir y destruir el orden social. A lo largo de su existencia, el GIP desencadenó motines en 12 prisiones francesas y probablemente influyó también en el levantamiento de Attica,* en Nueva York.

---

* El motín de la cárcel de Attica, en el estado de Nueva York, estalló el 9 de septiembre de 1971, cuando los prisioneros asumieron la dirección del centro penitenciario, tomando como rehenes a los guardias de la prisión. El asalto de fuerzas de seguridad al penal terminó con la muerte de 43 personas resultando heridas más de 80.

El objetivo institucional, como subrayó, era amplio y abarcador. Se trataba, en efecto, nada menos que de la demolición de la sociedad moderna como totalidad cohesionada e integrada. "'La unidad de la sociedad' es precisamente aquello que no debe considerarse sino como algo a destruir. Y luego, se ha de esperar que ya no haya nada que se parezca a la concordia social". Al librar una guerra "incondicional" contra las leyes y los pactos más antiguos, bien podrá suceder (como suele ocurrir en tiempos de guerra) que las creencias morales tradicionales que refrenan la voluntad de poder se disuelvan. Desde el punto de vista de Nietzsche, esto es bueno. Pero a falta de una sangrienta guerra civil, esas creencias también podrían ser debilitadas por grupos menos violentos de agitación social como el propio Grupo de Información Carcelaria de Foucault: "El objetivo último de sus intervenciones", como dijo el filósofo a los estudiantes, "no era ampliar los derechos de visita de los presos treinta minutos más o conseguir mejores retretes en las celdas, sino cuestionar la distinción social y moral entre inocente y culpable",[8] entre víctima y victimario.

Lo que siguió fue una década de fermento revolucionario tanto en Europa como en los Estados Unidos. Durante esa década, el liderazgo de la izquierda francesa recayó en los maoístas y en la *Gauche Proletarienne** El momento crucial llegó cuando el maoísta francés André Glucksman, un judío profundamente afectado por el atentado palestino contra los Juegos Olímpicos de Munich en 1972,** declaró que era incapaz de dar el paso definitivo hacia el asesinato y el terrorismo.

El colapso del movimiento maoísta durante el periodo de dos años que siguió a la masacre de los Juegos Olímpicos de Munich creó un vacío intelectual en la izquierda que Foucault llenó con la publicación de *Vigilar y castigar* en 1975.

Miller ve en *Vigilar y castigar* el cumplimiento de la máxima revolucionaria "Sé cruel", uno de los grafitis más importantes que se garabatearon en las paredes de la Sorbona durante el fallido levantamiento de 1968.***

---

* Partido político maoísta existente en Francia entre 1968 y 1974, el más influyente numérica y culturalmente.

** La *masacre de Múnich* u *Operación Ikrit y Biraamnota* fue un atentado terrorista ocurrido durante los Juegos Olímpicos de 1972 en Múnich, Baviera, al sur de Alemania Occidental, cuando once miembros del equipo olímpico israelí fueron tomados como rehenes y asesinados por un comando del grupo terrorista *Septiembre Negro*, una facción de la *Organización para la Liberación de Palestina* (OLP), liderada entonces por Yasir Arafat.

***Se conoce como *Mayo francés* o *Mayo de 1968* a la cadena de protestas estudiantiles, principalmente universitarias, y posteriormente sindicales que se llevaron a cabo en Francia y, especialmente, en París durante los meses de mayo y junio de 1968. El grueso de las protestas finalizó

Desafortunadamente, como señala Miller, nadie sabía qué podía significar "sé cruel". No hasta que apareció el libro de Foucault y quedó claro que significaba *sadomasoquismo*:

Sé cruel en tu juego erótico: ponte esposas, collares y cadenas, alfileres, pinzas y pezones, administra azotes meticulosos, o sé esclavo por una noche y, con la ayuda de tu amo, imita el antiguo "arte de las sensaciones insoportables", tiembla con "las agonías más exquisitas", saborea la desintegración y la humillación del yo en el goce de los límites desbordados. Podemos llamar a esto la crueldad propia de Sade y Sacher-Masoch... [Foucault] alabaría públicamente las prácticas sexuales sadomasoquistas por "inventar nuevas posibilidades para el placer" a través de la "erotización del poder"... Las fantasías brutales del artista y del onanista solitario al menos dan testimonio del caos continuo de la violencia instintiva, el tipo de caos necesario para dar a luz a 'una estrella danzante'".[9]

La palabra latina para "estrella danzante"* es, por supuesto, desastre,** que describe en una sola palabra el efecto que Foucault tendría en el movimiento revolucionario, en cuyo líder intelectual *de facto* se había convertido con la publicación de *Vigilar y castigar.* Habiendo fracasado en su intento de destruir el capitalismo, la izquierda decidió castigarse a sí misma. Foucault acabó con la revolución sexualizándola, especulando que: "Tal vez exteriorizar la crueldad, aunque sólo fuere en el arte y en el juego erótico, ofrezca una salida eficaz a los impulsos agresivos, dando forma a energías que, de otro modo, podrían romper la sociedad".

Después de que la sociedad liberal eliminara el estigma asociado a la homosexualidad, primero despenalizándola y después eliminándola del DSM,*** los homosexuales decidieron que necesitaban castigarse a sí mismos. El sadomasoquismo fue el *retorno de lo reprimido.* La clave para entender la alquimia psíquica que se produce aquí es la conciencia. Como nunca pudo acallar la voz de su propia conciencia que le decía que lo que hacía estaba mal, Foucault prefirió las "cadenas tangibles y los castigos espectaculares" que el *Ancien Régime* imponía a las desviaciones, al "castillo de nuestra conciencia" que el Estado terapéutico erigió en su lugar.[10] Una

---

cuando el presidente De Gaulle anunció las elecciones anticipadas que tuvieron lugar el 23 y 30 de junio.

* Con esta expresión Nietzsche habla del caos, o de la creatividad individual, que –cuando se busca a través de la adquisición del autoconocimiento– da como resultado una "*estrella danzante*", o contribución única al mundo, acompañada de un sentimiento de divina felicidad.

** Del provenzal, *dis*, separación; *astro* , estrella; disgregación de una estrella.

*** Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales.

vez eliminada la amenaza del castigo externo, los homosexuales debían castigarse a sí mismos mediante el sexo sadomasoquista: "Libre de todo castigo físico, debe demostrar a sí mismo su culpabilidad".[11]

Foucault odiaba a la sociedad liberal que surgió tras la caída del *Ancien Régime* por permitirle practicar su homosexualidad con impunidad. El espectacular auge del sadomasoquismo reflejaba la profunda necesidad que sentían los homosexuales de castigarse por las atrocidades que ahora la cultura toleraba. Foucault nunca se dio cuenta de que el verdadero sistema de control que la sociedad le imponía se basaba en la liberación sexual que creía que iba a liberarlo de su propia conciencia culpable.

En lugar de liberar a sus compañeros revolucionarios sexuales, Foucault se convirtió en el principal teórico de ese nuevo régimen de control político basado en la promoción sistemática del vicio.

En ciertos momentos, parece estar cerca de comprenderlo, como cuando escribe:

> Pero una vez quitadas las cadenas, e insertado el loco en un sistema de virtud, internalizado en su conciencia, se encontró de nuevo confinado "en el uso limitado de una libertad vacía"... A partir de entonces, confinado más genuinamente de lo que podría haber estado en una mazmorra y con cadenas, prisionero nada más que de sí mismo, el enfermo se encontraba atrapado en una no-relación con los demás, que era del orden de la vergüenza. "De este modo, la sociedad aparece como inocente: la culpa se traslada al interior".[12]

Más o menos al mismo tiempo que *Vigilar y castigar* se publicaba en Francia, Foucault aceptó pasar el semestre de la primavera de 1975 impartiendo cursos en el Departamento de Francés de la Universidad de California en Berkeley.

Durante ese semestre, Foucault tomó LSD* con otros dos homosexuales en Zabriskie Point, en el Valle de la Muerte, famoso entonces por la película homónima de Michelángelo Antonioni de 1970. Foucault se referiría más tarde a su viaje de alucinógenos como una de las mejores experiencias de su vida, pero está claro que la verdadera epifanía tuvo lugar en los baños que la comunidad *gay* frecuentaba en San Francisco, al otro lado de la Bahía. Después del semestre de la primavera de 1975 la comunidad *gay* de San Francisco se había convertido para él en una especie de "heterotopía" mágica, un lugar de asombrosos excesos que lo dejaba felizmente sin habla. Prometiendo un bienvenido "limbo de no identidad", las innumerables casas de baños de la ciudad permitieron a Foucault, como nun-

* Dietilamida de ácido lisérgico, sustancia psicodélica que produce efectos psicotrópicos: alucinaciones, sinestesia, alteración de la percepción, de la conciencia y de los sentimientos.

ca antes, lidiar con su fascinación de toda la vida por "lo abrumador, lo indecible, lo espeluznante, lo estupefaciente, lo extático", abrazando "una violencia pura, un gesto sin palabras". Y en las entrevistas que concedió en los últimos años de su vida a la prensa *gay*, Foucault no ocultó su especial interés por el "S/M", la forma consentida de erotismo sadomasoquista que floreció en varias casas de baños de San Francisco. "No creo que este movimiento de prácticas sexuales tenga nada que ver con la revelación o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas en lo más profundo de nuestro inconsciente", dijo en 1982: "Creo que el sadomasoquismo es mucho más que eso; es la creación real de nuevas posibilidades de placer, de las que la gente antes no tenía ni idea".[13]

De una forma que resultaría misteriosamente premonitoria de su propia desaparición, Foucault siempre relacionó la experiencia de los baños sauna con la muerte: "El placer total y absoluto... para mí, está relacionado con la muerte". Lo que Foucault no vio fue cómo su absorción en ese estilo de vida provocó la muerte del movimiento que había sido elegido para liderar. Mientras la izquierda europea se dirigía hacia el terrorismo, Foucault se desvió en la dirección opuesta y se llevó consigo a la mayoría de sus miembros. Al sucumbir a la atracción cada vez más insistente de sus propias pulsiones homosexuales, Foucault, según Miller, hizo "una especie de pacto fáustico con el instinto de muerte y las hecatombes de la aventura fascista". Foucault es menos oblicuo al describir su "propio pacto personal con el diablo":

> El pacto fáustico, cuya tentación nos ha infundido el despliegue de la sexualidad, es ahora el siguiente: cambiar la vida en su totalidad por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. Vale la pena morir por el sexo. Es en este sentido (estrictamente histórico) en el que el sexo está efectivamente imbuido del instinto de muerte.[14]

Un día después de concluir su pacto fáustico en las proximidades del Valle de la Muerte, un joven militante *gay* se acercó a Foucault y le explicó cómo sus escritos habían "hecho posibles cosas como la liberación *gay*". La liberación *gay* se convirtió en el hijo que devoró a su propio padre izquierdista al convertirse en "la influencia política más importante en el pensamiento de Foucault tras el colapso de la *Gauche Prolétarienne*".[15]

Siguiendo de cerca el pacto fáustico de Foucault, la liberación *gay* se convirtió en una parodia satánica de los movimientos revolucionarios de los años 1960:

En pocas semanas, los activistas *gays* habían formado una nueva organización, el "'Frente de Liberación Gay'... grupo homosexual revolucionario de hombres y mujeres formados en la conciencia de que la liberación

completa de todas las gentes no puede producirse a menos que se supriman las instituciones sociales existentes", según la declaración de su manifiesto fundacional, que agregaba: "Rechazamos el intento de la sociedad de imponer roles sexuales y definiciones de nuestra naturaleza".[16]

Naturalmente, la servidumbre que Foucault se impuso a sí mismo en nombre de la liberación nunca podía liberarlo de su propia conciencia.

La única solución a una conciencia culpable era el arrepentimiento. pero para quienes se rehúsan a aceptar esta opción, la única alternativa es, como decía el marqués de Sade, una escalada de transgresión que lleva ineluctablemente a la muerte. Foucault, desde su pasado católico, veía en la transgresión, una idea que tomó de Bataille, una inversión demoníaca de la transubstanciación. La transgresión era, según Foucault, una especie de "consagración frustrada: una transubstanciación de rito invertido", una "comunión impía con misteriosas fuerzas demoníacas", donde "la presencia real se convierte de nuevo en un cuerpo yacente".[17]

El *pacto fáustico* de Foucault con el demonio lo había convencido de que "cambiar la vida en su totalidad por el sexo mismo" era "algo por lo que valía la pena morir". Pero, ¿era algo por lo cual valía la pena matar?

Miller dice que el disparador de su biografía de Foucault fue una investigación sobre el rumor de que su biografiado había infectado deliberadamente con el virus del SIDA a sus compinches homosexuales en los baños sauna de San Francisco. Miller acaba exonerando a Foucault de dicha acusación, pero aporta mucha evidencia que sustenta el cargo de otro tipo de imputación más apremiante: Foucault efectivamente mató a la izquierda sexualizándola y erotizándola.

Los términos reales del pacto fáustico de Foucault implicaban el abandono de la crítica económica del marxismo clásico al capitalismo a cambio de la posibilidad de una desenfrenada práctica del sexo. Foucault consumó este pacto fáustico en California en 1975. Sus términos resultaron ser ligeramente diferentes de los que había previsto. En lugar de un acuerdo para "intercambiar la vida en su totalidad por sexo", Foucault, quien por entonces tenía poder de firma otorgado por la Nueva Izquierda, obtuvo sexo ilimitado a cambio de la pérdida del poder político. Ese sigue siendo su legado hasta el día de hoy. Fue un trato que recordó el de Fausto con Helena de Troya. Al hacer sus respectivos pactos con el diablo, ambos hombres eligieron la ilusión sexual sobre la realidad política.

El año 1977 resultaría un punto de inflexión crucial para la revolución. En ese momento, el liderazgo de la revolución en Europa pasó de la *Gauche Proletarienne* maoísta en Francia a la banda *Baader-Meinhof* en Alemania. La cuestión crucial era la muerte. ¿Estaba dispuesta la revolu-

ción a cometer actos de muerte para conseguir sus fines? En el momento en que la izquierda francesa dijo que no, la alemana dijo que sí y descendió a la clandestinidad del terrorismo. 1977 fue también el año en que apareció la edición inglesa de *Surveiller et punir* con el título de *Discipline and Punishment*, [en español Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión, 1975], acontecimiento literario que impulsó al *establishment* académico estadounidense a invitar al *philosophe* francés a Berkeley, donde ya había estado como profesor visitante en 1975, y se lo promovió como "el Sócrates del anti-Logos".

Tanto David Bowie como Michel Foucault estuvieron en Berlín a fines de 1977 y principios de 1978. Ambos aparecieron en el número de *Playboy* que llevaba por título de tapa "Sexo en 1977"; ambos personajes "compartían un gusto personal por la ambigüedad sexual".[18] Foucault dijo a su entrevistador de *Playboy* que la filosofía había abandonado la ontología y se había convertido, en cambio, en "un arte de existir, o mejor, una técnica para vivir". "La verdadera cuestión", dijo, "es averiguar cómo puede uno determinar su propia vida dándole la más bella de las formas posibles". Treinta y dos páginas antes de la entrevista a Foucault, Bowie declaraba algo sorprendentemente similar: "Todo se reduce a realizar la persona que quieres proyectar". Ambos hombres expresaban el llamado de Nietzsche a la autotrascendencia cuando escribió en *Así habló Zaratustra* (1883-1885), "Conviértete en quien eres".[19]

No se trataba de la influencia de Foucault sobre David Bowie o a la inversa, sino de cómo ambos respondían al Zeitgeist (el espíritu de la época) tal como se manifestaba en Berlín a fines de 1977 y principios de 1978. Si tuviéramos que elegir una palabra que expresara el "espíritu de la época" allí y entonces, sería "heroína". A pesar de tanto reconocimiento tributado a David Bowie al tiempo de su muerte (2016), no se destacó entonces su gran logro en el mundo de la moda, es decir, su papel en la creación de lo que se conoce como el estilo "heroin chic"* 20 años antes de que la modelo de Calvin Klein,** Kate Moss, popularizara el término en los años '90.

Tal como puso de manifiesto la popularización del término "heroin chic", la heroína y la pornografía no están desvinculadas. "Heroin chic" era una tendencia de moda que "pretendía dar *glamour* y normalizar la explotación sexual de las jóvenes haciéndolas dependientes, dóciles y con-

* Caracterizado por piel pálida, ojeras, rasgos demacrados, delgadez y cabello débil, todo ello asociado con el abuso de heroína y otras drogas.

** 1942: diseñador de modas estadounidense de origen judío. Luego de sus dos matrimonios, hizo pública su relación *gay* con un joven modelo erótico llamado Nik Gruber.

fiables".[20] Una rápida mirada a la historia cultural alemana de los años '70 confirma la conexión. Para frenar la marea violenta que se tragaba a estudiantes y a trabajadores jóvenes de la época en colaboración creciente con el grupo armado RAF [*Rote Armee Fraktion*, Fracción del Ejército Rojo o banda *Baader Meinhoff*], las fuerzas que controlaban la cultura alemana desencadenaron una oleada de "pornografía blanda" basada en temas germanos, educación sexual en las escuelas y una atmósfera de permisivismo sexual generalizado, a fin de distraerlos de preocupaciones más acuciantes, como el descontento general con la vida a medida que "el milagro económico alemán" se complicaba.

1977, en particular durante los meses de otoño, fue un año especialmente fatídico para Alemania, el cual pasó a ser recordado como el *Deutsche Herbst* (otoño alemán). El 5 de septiembre de 1977, la banda Baader-Meinhoff o RAF* secuestró a Hanns Martin Schleyer, presidente de la *Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbaende* [Confederación de Asociaciones Patronales Alemanas] y de la *Bundesverbands der Deutschen Industrie* [Asociación Federal de la Industria Alemana], dos organizaciones que representaban los intereses de la clase capitalista en Alemania, y lo mantuvo como rehén y exigió la liberación de todos los prisioneros de la RAF.

El 17 de octubre de 1977, miembros del Frente Popular para la Liberación de Palestina, un grupo de palestinos aliados de la RAF, secuestraron el vuelo 181 de Lufthansa que se dirigía a Fráncfort y lo llevaron a Mogadiscio, donde exigieron la liberación de Baader, Meinhof, Ensslin y todos los demás prisioneros políticos de la RAF. Las negociaciones terminaron cuando paracaidistas alemanes asaltaron el avión y liberaron a los rehenes. Un día después, la RAF ejecutó a Schleyer, cuyo cadáver fue encontrado el 19 de octubre en el maletero de un Audi 100 en Muelhausen, Francia. El asesinato de Schleyer provocó el colapso del terrorismo de izquierdas en Alemania. Aunque una RAF de la llamada "tercera generación" reivindicaría el asesinato del presidente del *Deutsche Bank*, Alfred Herrhausen, en 1989, sus asesinos nunca fueron llevados a juicio y, finalmente, el propio gobierno suspendió toda investigación sin formular acusaciones, lo que llevó a algunos a especular con la posibilidad de que el gobierno estuviera

* Andreas Baader y Ulrike Meinhoff fueron dos de los líderes de la banda terrorista foquista conocida también con el nombre Fracción del Ejército Rojo o, en alemán, *Rote Armee Fraktion* o *Raf*, activa en Alemania Federal entre 1970 y 1998, responsable de más de treinta asesinatos de gran notoriedad. Se inspiró en el *Ejército Unido* de Japón y se identificaba en sus fines y métodos con el grupo terrorista *Tupamaros* del Uruguay y las *Panteras Negras* de EE.UU.

implicado en el encubrimiento de una ejecución al estilo "Gladio"* de un banquero, cuyo principal delito era estar dispuesto a perdonar deudas a países del tercer mundo.

En 1977, el gobierno alemán luchaba por su existencia en medio de lo que se dio en llamar el *Deutscher Herbst*. Con Baader, Meinhof y Ensslin a punto de salir de prisión y hacer caer al gobierno alemán, se necesitaban medidas más contundentes. Eso significaba "heroína". ¿Cuál es la conexión entre la heroína y el terrorismo? La respuesta: "La heroína es la cura para el terrorismo".

La desilusión que sentía la izquierda alemana en aquel momento encontró su expresión en el *Tunix Kongress* o *Treffen in TUNIX*, celebrado en Berlín en enero de 1978. El término "TUNIX" era un elaborado juego de palabras basado en el hecho de que la reunión se celebró en la Technische Universitaet, conocida como TU, en Berlín Occidental, así como en el hecho de que NIX era la abreviatura de "nichts" (nada). Así que lo que originalmente sonaba como un lugar, digamos, Túnez, era, en realidad, un estado de ánimo "Tu nichts", o "No hagas nada", que reflejaba el agotamiento que los simpatizantes de los terroristas entre la izquierda estudiantil alemana sentían tras 10 años de expectativa revolucionaria, esperando, como Godot,** un apocalipsis que descendiera en la forma de una violencia sin sentido antes de que se materializara nada ni remotamente parecido a un estado revolucionario.

El hecho de que Michel Foucault hablara en el encuentro fue significativo, aunque pasarían décadas antes de que alguien comprendiera su importancia. El *Berliner Morgenpost* ridiculizó la reunión TUNIX como un "mercado persa", formado por "disidentes antisistema amantes de la diversión, estrafalarios contentos y *gays* mescaleros", es decir, consumidores de alucinógenos.[21] El reportero al menos acertó en lo de *gay*. "Todos nos vamos a la playa en TUNIX",[22] decían los propios estudiantes. El Congreso Tunix dio origen al movimiento homosexual en Alemania.[23] Después de que Michel Foucault pronunciara su discurso en el Congreso Tunix, la izquierda se desintegró.

En 1979, la izquierda francesa, es decir, el movimiento revolucionario que había comenzado en 1789 y alcanzado una especie de culminación en 1968:

---

* Nombre en clave de las operaciones clandestinas de "resistencia armada" de la OTAN y la CIA -incluidos actos de terrorismo- durante la Guerra Fría.

** El personaje ausente en la tragicomedia en dos actos del dramaturgo irlandés Samuel Beckett estrenada en 1953.

> había caído en el mayor descrédito intelectual... –el Partido Comunista Francés había entrado en un largo periodo de decadencia, aparentemente irreversible–, en el que a los pocos votantes de Mayo del '68 que seguían ebrios de la idea de la confrontación violenta no les quedaba más que atrincherarse en defensa de las células terroristas de la banda Baader-Meinhof y de las Brigadas Rojas.[24]

El marxismo tradicional siguió a los tumbos durante otra década, hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, pero a todos los efectos prácticos había sido sustituido por un nuevo híbrido basado en la liberación homosexual y la economía libertaria.

Durante los años '70, Foucault se convirtió a la economía de la *Escuela Austríaca.* El 10 de enero de 1979, menos de un mes antes de que el ayatolá Jomeini hiciera su regreso triunfal a Irán:

> Foucault inicia su ciclo anual de conferencias en el College de France.* Ignorando los hechos de la actualidad... pidió a los presentes que leyeran con especial atención las obras completas de Ludwig von Mises y Frederick Hayek, distinguidos economistas austríacos, estridentes pero clarividentes críticos del marxismo, apóstoles de una corriente libertaria del pensamiento social moderno enraizada en la defensa del libre mercado como ciudadela de la libertad individual y baluarte contra el poder del Estado.[25]

Lo mismo había ocurrido uno o dos años antes en San Francisco, cuando activistas homosexuales como Robert Sirico** y Justin Raimondo se convirtieron a la economía de la Escuela Austríaca de Mercado. Durante los cinco años siguientes, hasta su muerte en 1984, Foucault utilizó su puesto de profesor para promover las obras de [Friedrich von] Hayek*** y

---

* Una de las instituciones de enseñanza superior más prestigiosas de Francia y del mundo fundada en 1530 por el rey Francisco I.

** Robert Sirico, Brooklyn, NY, 1951. Sacerdote católico ordenado presuntamente en violación de disposiciones canónicas específicas conforme la grave y fundada denuncia presentada por la periodista de investigación Randy Engel (http://www.newengelpublishing.com/the-sirico-brief/) al Cardenal Franc Rode. http://www.renewamerica.com/columns/engel/120412 http://www.culturewars.com/2007/Sirico.htm. Como director del *Los Angeles Gay Comunity Center,* Sirico estuvo fuertemente involucrado en el activismo *gay* y actividades sadomasoquistas. Con licencia de la Iglesia Unitaria –negadora de la divinidad de Cristo y de la Santísima Trinidad– realizó el primer "matrimonio" homosexual. Como actual presidente del *Acton Institute* –con filial en la Argentina–, en Michigan, institución financiada con dineros de la Iglesia Reformada Holandesa y diversos magnates calvinistas de Michigan, se dedica a socavar la Doctrina Social de la Iglesia, a promover el anarcocapitalismo libertario y la herejía americanista, entre el clero y los fieles católicos del mundo. https://mail.google.com/ mail/u/0/#sent/15b44c753e22e8f4?projector=1.

***Viena 1899, Friburgo 1992: economista, jurista y filósofo conocido por su defensa exacerbada de la libertad del individuo y sus críticas de la economía planificada y el socialismo.

[Ludwig] von Mises* durante el día, y a participar en rituales homosexuales sadomasoquistas en los baños de San Francisco por la noche.

Esa combinación tóxica de derechos homosexuales y economía libertaria destruyó efectivamente a la izquierda, justo a tiempo para el resurgimiento del capitalismo bajo Reagan y Thatcher. Jean-Paul Sartre tuvo razón cuando afirmó proféticamente que la filosofía de Foucault era "la última barricada que la burguesía puede levantar contra Marx".[26] Guido Preparata es uno de los pocos eruditos que ha comprendido este punto de inflexión crucial en la historia de las ideas:

La izquierda... a fines de los años '70 había salido completamente derrotada por el sistema con el que tan confusamente se había enfrentado durante una década y media... Esta extraña adaptación estadounidense del ensueño especulativo francés ha dado lugar a un híbrido que parece haber incapacitado hasta hoy las facultades críticas y analíticas de los estudiantes y académicos bajo su influjo... Se trataba de la corrección política posmoderna trabajando codo con codo con el autoritarismo administrativo: lo cual era algo nuevo.[27]

Michel Foucault jugó un papel crucial en esa derrota. La gente que controlaba el mundo académico en los Estados Unidos sabía reconocer algo bueno cuando lo veía. Como resultado:

> La *teoría del poder* de Foucault se ha convertido en la piedra angular de gran parte del discurso público en los Estados Unidos, desde el mundo académico hasta el gobierno, pasando por los programas educativos. Desde su exitoso lanzamiento en Estados Unidos hace un cuarto de siglo, la filosofía de Foucault se ha convertido gradualmente en el lenguaje de la izquierda intelectual estadounidense... Desde entonces, el posmodernismo no sólo se ha convertido en la fábrica de lo políticamente correcto patrocinado por el Estado en los EE.UU., sino que, paradójicamente, también ha llegado a imponerse como la exclusiva voz de la razón y la tolerancia en la educación superior.[28]

Doquiera se mire, "La izquierda tradicional... está literalmente terminada... Desde la filosofía a la crítica literaria... el contagio ha llegado recientemente a la economía".[29] Para regocijo y asombro de las élites capitalistas, el libre mercado es lo único que queda tras la deconstrucción de todo lo demás:

Mientras los modernistas permanecen imperturbables como si nada pasara, enseñando a sus alumnos que la vida es un juego de azar en el que sólo "el mercado" puede llevarles a la cima, los posmodernistas llegan a

* 1881-1973: economista austríaco de origen judío de gran influencia en la Escuela Austríaca. Su "praxeología" es expresión de una filosofía atea, pragmática, utilitaria y sin moral.

conclusiones no del todo distintas. Dicho de otro modo, los profesores postmodernistas invitan a sus alumnos a realizar ejercicios relativistas y aplicar técnicas de "deconstrucción", por las que se instruye a los estudiantes para que deshagan analíticamente un texto e identifiquen los prejuicios sociales que informan la narrativa; pero, después de que la deconstrucción ha destruido todos los ídolos, los estudiantes ya no tienen otra opción que volver a abrazar el sistema de ideas dominante, es decir, el credo del interés propio y la fe en el "libre mercado" con los cuales todo anglosajón es criado.[30]

Al igual que Guido Preparata,* Hawkes considera que Foucault ha hecho del mundo un lugar seguro para la explotación económica porque "el sujeto posmoderno está construido para ajustarse a los requisitos del capitalismo de mercado".[31] En 1977, el mismo año en que la izquierda se derrumbó en Alemania, Ronald Reagan afirmó que "la magia del mercado" resolvería los problemas sociales y económicos del mundo. En un intento de librarse de la acusación de que estaba promoviendo una "economía vudú",** Reagan afirmó que se refería a la "mano invisible" de Adam Smith. Desde entonces, el mundo, que ha sido "forzosamente expuesto a su guía", ha llegado a ver la "mano invisible" como "indistinguible de una fuerza sobrenatural maléfica.[32]

En otras palabras, la mano invisible del mercado es satánica. El poder de Satanás "dio un salto exponencial en 1979, con la elección de Margaret Thatcher como primera ministra de Gran Bretaña, seguida al año siguiente por la elección de Ronald Reagan en los Estados Unidos".[33] A pesar de lo que pretendía estar haciendo, el posmodernismo puso nuevos vientos en las velas de la economía clásica del *laissez-faire*, "adalid indiscutible del agente humano de-construido":

> El efecto acumulado de este devenir totalitario a caballo de la corrección política neoiluminista ha sido el establecimiento de una ortodoxia materialista en un sentido más amplio y profundo que el materialismo de las izquierdas de los siglos XIX y XX. Hoy la economía no sólo determina nuestras ideas; las ideas mismas son reacciones materiales, electrónicas y químicas en el cerebro. No sólo las acciones humanas están impulsadas por factores materiales; los seres humanos son en sí mismos entendidos como máquinas perfor-

* 1968: nacido en Boston, fue educado en los EE.UU., Francia y en Italia. Es un eminente profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma con importantes estudios revisionistas del relato oficial de Occidente en diversos temas que van desde la Segunda Guerra Mundial a la Reserva Federal y la "tiranía de la corrección política".

** Expresión peyorativa utilizada por George H. W. Bush para descalificar la propuesta económica de Reagan antes de que aquel fuera elegido su vicepresidente.

> mativas [con capacidad para transformar el entorno] que se autoconstruyen y apetecen. Mientras que en las primeras etapas del capitalismo la economía suponía un sujeto racional capaz de diferir sus deseos e impulsos de gratificación, la economía de consumo contemporánea exige un individuo, un "yo" que actúe de forma espontánea e irreflexiva en función de impulsos y apetitos irracionales. De hecho, el tipo de sujeto que puede funcionar con éxito en un entorno dominado por las altas finanzas, el crédito y la usura, se parece mucho al yo diverso, distinto, plural y diferenciado al infinito –en definitiva, de-construido– que describe (y aún defiende) la filosofía posmodernista... Sin capital suficiente, se pide a la gente que piense como capitalistas.[34]

En este punto nos hacemos una idea de los fundamentos metafísicos que permiten la *alianza feminista/libertaria sobre la pornografía*, y cómo la defensa de la pornografía conduce inevitablemente a la violencia sexual o a la violación. La pornografía, de hecho, es un elemento crucial del ataque filosófico de Foucault al Logos. Foucault fue discípulo de Georges Bataille,* quien era, de hecho, un pornógrafo, con aspiraciones filosóficas, muy parecido a su ídolo el marqués de Sade. Fue Bataille quien:

> aisló la naturaleza subversiva del erotismo, su carácter rebelde. El potencial de rebelión perenne emana de un frente sexual de energía voluptuosa del que las mujeres, como Sade había reconocido explícitamente, parecen ser los vasos sagrados privilegiados; por ejemplo, el sexo de *Madame Edwarda* como dios. De ahí la determinación de prohibir la devoción (por ejemplo, el islam) para mantener a la mujer bajo estricta vigilancia, un cable de poder que aísla cautelosamente con el *hiyab* (el velo) y la administración masculina. La disipación erótica es, como se sabe, más excitante si va hermanada con la violencia; entonces parece auténtica. Por eso, por ejemplo, gran parte de la pornografía escenifica la constante recreación de una violación colectiva, que presenta una presa femenina como el centro que alimenta la sed furiosa de las pulsiones masculinas; la sugerencia de brutalidad y agonía tiene que ser cada vez más pronunciada para que el espectador se excite. "La violencia", decía Bataille, "asusta, pero fascina". Advirtió, sin embargo, que, si se priva a una representación de este tipo de su sentimiento odioso y violento, de su vertiginoso poder para desorientar los sentidos y apuñalar a los mojigatos en el pecho, el intento fracasa en el ridículo, y la energía fluye fuera de él, con el eco de la risa burlona; el porno es barato (subrayado del autor).[35]

Al promover a Foucault, las feministas se convierten tanto en las pirómanas que incitan a los hombres a violar, como en el cuerpo de bomberos que extingue el fuego mediante el castigo encubierto de la ingeniería social.

---

* 1897-1962: ensayista francés de una extensa obra provocativa y transgresora, fascinado con el erotismo, la violencia y la muerte. Fundó una sociedad secreta, *Acéphale*, cuyo símbolo era un hombre decapitado, con el objetivo de poner en marcha una nueva religión.

La filosofía foucaultiana exotérica se conoce como corrección política, que aboga ostensiblemente por un trato compasivo hacia los homosexuales, los delincuentes y otros desviados. Pero la versión esotérica de Foucault utiliza el comportamiento del homosexual (el propio Foucault, siendo homosexual, murió de sida en 1984 tras dedicarse a una vida de disipación en los baños sauna de San Francisco) como un ataque al logos del sexo y al Logos en general. Dado que "la pornografía de Bataille escenifica la constante recreación de una violación colectiva", no sorprende descubrir que el recurso feminista a Foucault como respuesta a la epidemia de violaciones en la India equivale a echar gasolina a un fuego ya de por sí voraz.

La cuestión principal es, por supuesto, el logos, y en particular el logos de la acción humana conocido como *moralidad*. Reforzado por el ataque de Foucault al logos, el feminismo priva a las mujeres de la última protección que tienen contra la agresión, a saber, la ley moral. Según la lectura que el feminismo hace de Foucault, la moral es el problema. La moral es una forma de tiranía. Las feministas foucaultianas afirman:

> que las mujeres de las sociedades patriarcales interiorizan los procedimientos disciplinarios y autorregulan sus cuerpos y su sexualidad. En las sociedades patriarcales no hay necesidad de mecanismos externos de vigilancia para controlar a las mujeres. Extendemos estas ideas al ámbito de la industria mediática india para subrayar los mecanismos a través de los cuales las representaciones de la sexualidad femenina virtuosa y gratuita ayudan a disciplinar a las mujeres, pero también las modalidades a través de las cuales las mujeres participan en la limitación de las posiciones del sujeto femenino.[36]

En última instancia, el feminismo no comprende la dinámica del capitalismo global porque deriva su noción de moralidad de Foucault, quien veía la moralidad como el medio por el cual los poderosos controlan a los débiles, cuando en realidad ocurre exactamente lo contrario. La ley moral es el instrumento mediante el cual los débiles controlan a los más fuertes.

Capítulo 19

Filadelfia, 1976

Leo Pfeffer y su "humanismo secular", enemigo jurado de la Iglesia Católica

En octubre de 1976, en el marco de la celebración en esa ciudad del bicentenario de la Declaración de Independencia, un profesor de derecho llamado Leo Pfeffer* llegó a Filadelfia para dar una conferencia en la *Sociedad para el Estudio Científico de la Religión*, titulada "Cuestiones que dividen: El triunfo del humanismo secular". La revolución sexual había terminado en los Estados Unidos, y ello porque triunfó más allá de los sueños más descabellados de sus partidarios más ardientes. Durante los quince años anteriores a la charla de Pfeffer, Estados Unidos simplemente había revisado su cultura para eliminar las leyes que entraban en conflicto con el libertinaje sexual. Si Estados Unidos fuera una computadora electrónica, se podría decir que la configuración predeterminada había sido cambiada. A principios de la séptima década del siglo XX, la cultura del país se basaba en una lectura protestante amplia del cristianismo, cuyos presupuestos favorecían, de forma imperfecta ciertamente, una aproximación a la ley moral. A fines de los años 1970, la configuración predeterminada había sido cambiada por otra favorable a una cultura individualista, racionalista y hedonista, especialmente en materia sexual. No se trataba sólo del cambio de conducta de la gente; esos cambios se habían inscrito

* Austria-Hungría 1910-Goshen, NY 1993: influyente abogado constitucionalista judío nacionalizado estadounidense.

tanto en la cultura como en la Constitución, o al menos en su interpretación jurídica, en las normas que regían la vida de la gente, y Leo Pfeffer fue uno de los principales agentes de aquel cambio.

En el momento de su charla en Filadelfia, Leo Pfeffer era profesor de Derecho Constitucional y presidía el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Long Island, en Brooklyn, Nueva York. Sus credenciales parecían poco distinguidas. En una profesión en la que el prestigio existe en proporción inversa al tiempo que un académico pasa en el aula, el profesor Pfeffer tenía lo que podía calificarse de un nombramiento poco glamoroso en una facultad estatal poco distinguida. Sin embargo, un vistazo a los premios que había ganado en los años anteriores a la charla de marras, da una mejor indicación de sus logros y de los cambios que él mismo ha provocado. Nacido en Hungría el día de Navidad de 1910, Pfeffer llegó a los Estados Unidos a la edad de dos años, se naturalizó como ciudadano en 1917 y se casó en 1937. En el momento de su discurso en Filadelfia en 1976, Pfeffer había recibido premios de diversos grupos como *Estadounidenses* (exprotestantes y otros) *por la Separación de la Iglesia y el Estado*, el Consejo de la Comunidad Judía de Minnesota, el de la Comunidad Judía de Nueva York, la Unión por las Libertades Civiles de Brooklyn, la *Horace Mann League*, la Asociación Unitaria-Universalista, el Congreso judío-estadounidense y el Comité por la Educación Pública y la Libertad Religiosa.

En el momento de su disertación, era consejero especial del Congreso Judío-Americano, asesor de la Coalición Religiosa por el Derecho al Aborto, y miembro del comité asesor del Proyecto Nacional para el Cine y las Humanidades. En los años siguientes a su conferencia recibió en 1980 un premio del Congreso Judío-Americano y en 1988 el Premio al Humanista del Año. La biografía de Pfeffer se lee como una típica hoja de ruta de los cambios revolucionarios que han arrasado a la sociedad estadounidense en los últimos veinte años. Si Pfeffer había llegado a Filadelfia a hablar del "triunfo del humanismo secular", ciertamente estaba bien calificado para la tarea. Había estado íntimamente involucrado en prácticamente todas y cada una de las batallas que produjeron aquel triunfo revolucionario. Comenzando con el fallo *Schempp* de principios de los años 1960 y terminando con la sentencia *Lemon* en 1970, Pfeffer fue el arquitecto de la estrategia legal que eliminó los últimos vestigios de la cultura protestante en las escuelas públicas y negó la financiación del gobierno a las escuelas católicas. Si su audiencia quería una descripción de cómo aconteció aquel triunfo revolucionario, estaba claro que Pfeffer podía hacer un relato de primera mano.

Con la franqueza de un vencedor que ya no tiene nada que temer de sus adversarios, Pfeffer nunca fue impreciso en cuanto a quiénes eran los que se enfrentaron todos esos años. Para Pfeffer, el enemigo fue, sencillamente, la Iglesia Católica. En unas memorias aparecidas un año antes de su charla en Filadelfia (publicadas con ironía mordaz en la revista católica liberal *Commonweal*), Pfeffer se explayó para explicar su animadversión contra la Iglesia Católica. "No me gustaba", escribió Pfeffer

> porque era monolítica y autoritaria y grande y aterradoramente poderosa. Me repelía la idea de que cualquier ser humano pudiera reclamar infalibilidad en cualquier área, más aún en el universo de la fe y la moral, y me repelía todavía más la arrogancia del castigo a la condenación eterna a los que no creían.[1]

La Iglesia que Pfeffer creció odiando (si esa no es una palabra demasiado fuerte) fue la Iglesia que conoció como inmigrante judío en la ciudad de Nueva York. Durante la época en que Pfeffer creció y se inició en la profesión de abogado, la Iglesia Católica fue, en su opinión, "una de las fuerzas políticas más poderosas de la nación". Era una época en la que, según sus propias palabras "Pío XI y Pío XII reinaban en el mundo católico y el cardenal Spellman gobernaba en los Estados Unidos. Era la época anterior a Juan XXIII y el Vaticano II, y fue durante este período que mis sentimientos hacia la Iglesia Católica se formaron".[2]

En sus memorias publicadas en *Commonweal,* Pfeffer se refiere a la amenaza de su hija cuando no se salía con la suya, de "casarse con un oficial del ejército de Alabama y católico", porque esa configuración particular de catolicismo, el ejército y el Sur encarnaba todo lo que a Pfeffer no le gustaba de los Estados Unidos. En otro momento Pfeffer habló de la impresión que le causaron las escuelas católicas cuando era joven:

> A menudo veía a los niños formados en clases separadas cuando ingresaban. Todos los niños eran blancos; cada grupo era monosexual; todos los varones llevaban pantalones azul oscuro y camisas blancas, todas las niñas *jerseys* azul oscuro y blusas blancas. Todas las maestras eran blancas y llevaban los mismos hábitos de monja.[3]

Una vez que Pfeffer comienza, las razones de su animadversión a la Iglesia Católica las va vertiendo abiertamente como si tratara de enumerar un crescendo hostil de ofensas a la *Weltanschauung* liberal. A Pfeffer no le gustaba que la Iglesia se opusiera a la *Equal Rights Amendment;** le molesta que "entre los niños que están fuera de la escuela parroquial en el camino

---

* Enmienda sobre la igualdad de derechos.

a mi oficina sólo hay una pizca de caras negras"; no le gusta que el Vaticano siga defendiendo la infalibilidad papal y la *Humanae Vitae*, la encíclica de 1968 que prohíbe a los católicos el uso de anticonceptivos; incluso se opone a la práctica católica de la primera confesión antes de la primera comunión. ("Sé que no es de mi incumbencia", añade como si se diera cuenta de que su animadversión se está saliendo de control, incluso según sus propios criterios, "pero me lo has preguntado, ¿no?").[4] A Pfeffer no le gustaba la Iglesia Católica por su tamaño, por su unidad, por su coherencia interna y por su universalidad, todo lo cual contribuía a su poder político. También le disgustaba porque era, según sus palabras, "monolítica", porque esa configuración "monolítica", nos dice, "lleva al autoritarismo".[5]

Pfeffer no tenía nada en contra de la religión en sí misma; sólo se oponía a las religiones "monolíticas" y "autoritarias", es decir, religiones con suficiente poder para influir en la organización de la cultura. Pero incluso esto es en parte un error de apreciación. Como señaló James Hitchcock,* ni Pfeffer ni los medios liberales se opusieron en 1973 cuando la Corte Suprema estableció como ley del país una política sobre el aborto prácticamente idéntica a la posición de la Iglesia Metodista Unida; tampoco les preocupó el hecho de que el autor de la sentencia fuera metodista.[6] La razón es muy sencilla. Los medios de comunicación y sus partidarios estaban en general de acuerdo con la decisión de la Corte. Cuando se trata de la separación de la Iglesia y el Estado, algunas religiones son más iguales que otras, y algunas son también claramente más amenazantes que otras, y, en opinión de Pfeffer, el catolicismo era la única de temer en tal sentido.

Si la Iglesia Católica hubiera estado dispuesta a declarar la anticoncepción y el aborto como octavo y noveno sacramento respectivamente, parece dudoso que personas como Leo Pfeffer se hubieran molestado por su autoritarismo. Sin embargo, el hecho es que no lo hizo y ahí radica la verdadera razón de la animadversión de los liberales. Durante todo el período posterior a la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos, la Iglesia Católica se opuso al principal artículo de fe del humanismo secular, a saber, la liberación sexual. Comenzando con la creación de la *Legión de la Decencia* en 1933 y culminando en la oposición al caso *Roe vs. Wade* cuarenta años más tarde, la Iglesia Católica había levantado sistemáticamente la bandera de la moralidad sexual, que las principales denominaciones protestantes habían dejado caer. El único gran deshielo en la animadversión liberal hacia la Iglesia se produjo a principios de los años 1960, durante el Concilio Vaticano II, cuando parecía que la Iglesia podía

* Autor del excelente libro *What is Secular Humanism*, Servant Books, Ann Arbor,1982.

llegar a un *modus vivendi* con la modernidad al legitimar el uso de anticonceptivos. Ese sueño se acabó en 1968, cuando el papa Paulo VI cerró la puerta a la condición *sine qua non* de la cooperación con el régimen liberal. Cuando trascendió la noticia de la *Humanae Vitae*, los liberales rompieron relaciones con el catolicismo y se volcaron a una campaña de abierta hostilidad anticatólica y fomento de la rebelión dentro de las filas de la Iglesia. La tregua en la lucha de los revolucionarios sexuales contra la Iglesia Católica terminó abruptamente en 1968. A partir de entonces, se reiniciaron las hostilidades a la luz del día.

La animadversión de Pfeffer contra la Iglesia Católica nunca cesó realmente, tan sólo se redujo un poco, sobre todo porque la influencia de la Iglesia en la sociedad había disminuido y porque la confusión en sus propias filas había aumentado –en no menor medida por las actividades del propio Pfeffer. "¿Qué pienso de la Iglesia hoy?" se preguntó Pfeffer retóricamente a mediados de los años 1970. "En resumen, sigue sin gustarme, pero me disgusta menos de lo que me disgustaba entonces, y la razón es que, aunque la Iglesia sigue siendo lo que era antes, lo es mucho menos, si se entiende lo que quiero decir".[7]

Podemos entender sin demasiada dificultad lo que Pfeffer quiere decir. La única Iglesia buena era una Iglesia ambigua. Cuanto la Iglesia más se acercaba a la condición dividida, indefinida y contradictoria propia de las denominaciones judías y protestantes, más cómodo se sentía Pfeffer. Si la Iglesia devino menos poderosa en 1976 de lo que había sido bajo el papa Pío XII y el cardenal Spellman, Leo Pfeffer fue en gran medida responsable de esa disminución de poder e influencia. A diferencia de la *Kulturkampf* emprendida por Bismarck en Alemania en 1870, la guerra cultural llevada a cabo por gente como Pfeffer y los Rockefeller en los Estados Unidos durante la década de 1960 ofreció la dulce zanahoria envenenada de la financiación del gobierno federal, los contratos editoriales, el dinero de las fundaciones y los servicios legales *pro bono* en vez de la vara rígida de la regulación gubernamental. Como resultado, los revolucionarios culturales en los Estados Unidos en la década de 1960 encontraron una *quinta columna* dentro de la propia Iglesia dispuesta a ayudar e instigar sus planes. Al subvencionar a un grupo obviamente cismático como los Católicos Viejos, Bismarck garantizó la solidaridad católica. No hubo entonces ningún Charles Curran prusiano, ni un Theodore Hesburgh prusiano. La historia de la revolución cultural en los Estados Unidos en los años 1960 es la historia de la Iglesia Católica en *una guerra en dos frentes*. Estaba el enemigo puertas afuera, gente como Pfeffer y los Rockefeller, y estaban los colaboracionistas dentro, quienes a menudo aceptaron el dine-

ro de los revolucionarios culturales para socavar la posición de la Iglesia. Pfeffer, debe recordarse, publicó las memorias de su campaña contra la Iglesia en una revista católica. También incluyó en el mismo artículo a un grupo de católicos que halló afines a su causa. "Yo voté por John Kennedy en 1960", dice Pfeffer a los lectores de *Commonweal*, y luego da una lista de católicos liberales a quienes no tendría inconvenientes en votar en el futuro. Entre ellos menciona a "Robert Drinan, al juez William Brennan, a Eugene McCarthy, al senador Phillip y/o Jane Hart, a Dorothy Day, a Theodore Hesburgh, y a casi cualquier miembro del Consejo Editorial de *Commonweal*, aunque", añade con un toque ironía, "no necesariamente querría que mi hija se casara con alguno de ellos".[8]

Antes de que nos adentremos en el relato de Pfeffer sobre *cómo ganó la revolución cultural*, resulta evidente que el principal ámbito de los planteos contestatarios fue la sexualidad. Pfeffer luchó del lado de los protestantes para despenalizar los anticonceptivos y luchó del lado de sus camaradas judíos para liberar a Hollywood del Código de Producción cinematográfica de inspiración católica. Como un indicio de la "desmesurada" influencia del cardenal Spellman sobre la cultura estadounidense, Pfeffer menciona el hecho de que la película de Roberto Rosellini *El milagro* fue declarada blasfema en el estado de Nueva York a principios de los años 1950. En 1952, la ley contra la blasfemia del Estado de Nueva York fue anulada por la Corte Suprema en el caso de *Joseph Burstyn Inc. contra Wilson.*

La otra área de la revolución cultural delineada por Pfeffer tenía que ver con la cuestión de quién impondría su concepción de la familia en la cultura. El tema principal en los años 1960 era la *anticoncepción*, pero pronto sería sustituido por la cuestión del *aborto* en los años 1970. A principios de los años 1960, para dar una idea de la magnitud del cambio que tuvo lugar, era ilegal vender anticonceptivos en muchas ciudades de los Estados Unidos. A fines de esa década, el gobierno no sólo no prohibía la venta de anticonceptivos, sino que los distribuía gratuitamente. Los dos casos no son sólo muestran la situación antes y después de la revolución, sino también su relación causal. La ley tenía que desaparecer porque los revolucionarios querían que el gobierno se involucrara en el negocio de los anticonceptivos.

Según Pfeffer,

> las leyes anticonceptivas tuvieron que ser eliminadas de los libros porque su presencia hacía imposible que el Estado fomentara la anticoncepción, lo cual ahora considera cada vez más necesario. Los ciudadanos de ingresos medios y los ricos, casados y no casados, usan anticonceptivos; los pobres tienen bebés. Cuando los pobres, a menudo minorías raciales, están en las listas de la

> asistencia social, los estadounidenses que pagan impuestos se rebelan y esperan que el Estado haga algo al respecto. ¿Por qué se adoptó un enfoque más activista respecto de las leyes contra la anticoncepción? La respuesta puede estar en el hecho de que los jueces reconocieron la necesidad de que las leyes no se apliquen para que los Estados puedan tomar medidas positivas para fomentar y ayudar al control de la natalidad, o al menos para que no se impida que los grupos privados lo hagan; pero también se dieron cuenta de que, por una cuestión de realidad política, los Estados no iban a derogar las leyes, tal como se demostró en el intento dos veces infructuoso de Connecticut.[9]

Además de describir las áreas de contienda en la *Kulturkampf* en los Estados Unidos, Pfeffer también describe lo que a su entender eran las partes contendientes. De nuevo, la línea divisoria es esencialmente sexual. Por un lado, estaban los católicos,

> que desean un Estados Unidos en el que, si todos no son católicos, al menos todos adhieran a los valores católicos: no al divorcio, no a la anticoncepción, no al aborto, no a los libros o imágenes obscenas, no a la homosexualidad, cada uno adorando a Dios a su manera, con un gobierno solícito y bien dispuesto para con la religión, y niños y adultos igualmente obedientes, y, respectivamente, en relación a sus padres y a la autoridad legal.[10]

En el otro campo del frente de la guerra cultural se encuentran los "protestantes liberales, los judíos liberales y los deístas [es decir, humanistas seculares]", quienes

> procuran un Estados Unidos diferente: un Estado en el que los individuos disfruten de la máxima libertad de pensamiento y expresión, en que la anticoncepción se utilice y se fomente para controlar la población y evitar los nacimientos de bebés no deseados o que no puedan ser atendidos adecuadamente, donde se reconozca y respete el derecho de las mujeres a controlar su propio cuerpo, donde se reconozcan y se respeten las prácticas sexuales de los adultos, ya sean del mismo o de distinto sexo, sin que ocupen a nadie más que a ellos mismos, con instituciones gubernamentales que eviten las manifestaciones de religiosidad, escuelas públicas libres de sectarismo, y ciudadanos que no se ven obligados a participar en una guerra que consideren inmoral o en ninguna guerra en absoluto.[11]

En el mismo mes que Leo Pfeffer pronunció su discurso sobre *el triunfo del humanismo secular* anunciando la victoria de la Ilustración sobre la Iglesia Católica, tanto como para demostrar al mundo que esta había sido derrotada, anunció una celebración del bicentenario de los Estados Unidos con el nombre de un *Llamado a la Acción* (Call to Action) Si la protesta de Charles Curran contra la *Humanae Vitae* fue el equivalente en los '60 a la caída de la Bastilla, el *Llamado a la Acción* de Pfeffer se con-

virtió en el equivalente del *Juramento del Juego de Pelota** en la Francia revolucionaria. Las acciones que culminaron en la conferencia del *Llamado a la Acción* comenzaron dos años antes de que la misma tuviera lugar en Detroit del 20 al 24 de octubre de 1976. Los obispos se mostraron interesados en participar en la celebración del bicentenario de la nación, pero por entonces, el pueblo de la nación no estaba de buen talante para celebrar. El asunto *Watergate*, la destitución del presidente Nixon, y la interminable guerra de Vietnam concentraban la atención de la ciudadanía estadounidense desde hacía dos años. Mientras este tipo de asuntos ocupaban el horario central de los noticieros y desvelaba a la gente, la revolución cultural, quizá por una vía indirecta, que había comenzado a mediados de los años '60, se ocupaba de consolidar sus logros de forma menos visible.

A principios de los '60, el programa de Eddie Bernays para el "*gobierno invisible*" a través del control de los instrumentos de la cultura se había convertido en parte del patrimonio intelectual de un sinnúmero de organizaciones judías, que emplearon esa información en una campaña para eliminar la oración de las escuelas públicas. Más tarde, Hollywood utilizó las mismas herramientas en su guerra contra el Código de Producción cinematográfica y contra la Legión de la Decencia para definir quién controlaría la industria del cine. El tema crucial en los albores de los años '60 era los desnudos en la pantalla de los cinematógrafos. Hollywood, por un lado, se sentía amenazado financieramente por la televisión, que le estaba robando audiencia en los hogares y, por otro, por las nuevas "revistas de la piel" (o pornográficas), como *Playboy*, que se fundaron a raíz de los *informes Kinsey* y de los avances tecnológicos de la fotografía brillante en color que le permitía explorar los límites de la obscenidad, ampliados a raíz del fallo *Roth* de la Corte Suprema. En muchos sentidos, fue una reiteración de la batalla durante la República de Weimar sobre el *Kulturbolschewismus* excepto que esta vez no hubo una resistencia conservadora efectiva. Los católicos intentaron, a su manera, desempeñar ese papel, pero se vieron obstaculizados por el control judío de los medios de comunicación y la división en las propias filas católicas tras el Concilio Vaticano II. Leo Pfeffer sabía que los católicos estaban en desventaja y trató de explicar ese hecho con el mayor tacto posible. "La judería estadounidense", escribió, "en parte también porque muchos judíos, –proporcionalmente mucho más que los otros credos–, están involucrados comercial y profesionalmente en el

* *El Juramento del Juego de Pelota* fue un compromiso de unión presentado el 20 de junio de 1789 entre los 577 diputados del tercer estado para no separarse hasta dotar a Francia de una Constitución, haciendo frente a las presiones del rey Luis XVI.

negocio del cine y de las editoriales, ha sido abrumadoramente insolidaria con la cruzada por la moralidad y la censura en las artes y la literatura", tanto que a mediados del siglo fue asumida por los católicos irlandeses.[12] Como las principales denominaciones protestantes habían abdicado de su misión de árbitro en asuntos de moral sexual en los años '60 y los evangélicos aún no eran una fuerza política significativa, la batalla sobre el Código de Producción de Hollywood se redujo a una lucha esencialmente entre judíos y católicos, hecho señalado por Pfeffer en su discurso sobre el triunfo del humanismo secular: "Después de la Primera Guerra Mundial, el catolicismo estadounidense de orientación irlandesa comenzó a asumir el liderazgo en la militancia contra la obscenidad... Las organizaciones católicas como la *National Office for Decent Literature* [Oficina Nacional por la Decencia en la Literatura] y la *National Legion of Decency* [Legión Nacional de la Decencia]... se convirtieron en las más militantes y eficaces defensoras de la moral y la censura".[13]

Después de varios intentos infructuosos con películas como *Kiss me, Stupid* de Billy Wilder, estrenada en 1964, Hollywood logró finalmente romper el Código en 1965 con el estreno de la película *El prestamista* (The Pawn Broker) de Eli Landau. En ella, una mujer que interpretaba a una prostituta negra se abre la blusa y expone sus pechos ante la cámara, transgrediendo, como resultado, la Sección Siete, Subsección Dos, del Código de Producción Cinematográfica y uno de los últimos tabúes de Hollywood. En otra obra he contado la historia de la ruptura del Código, principalmente desde la perspectiva de la Legión de la Decencia, que supo ver en *El prestamista* no el precursor de un arte cinematográfico serio sino más bien algo que, en palabras de monseñor Thomas Little de la Legión, "abriría las compuertas a una serie de operadores sin escrúpulos ávidos de ganancias rápidas".[14] Los siguientes siete años del cine iban a demostrar que monseñor Little y la Legión tenían razón, ya que las escenas de pechos desnudos en las pantallas gradualmente se convirtieron en una inundación de obscenidad que culminó en 1973 con el estreno de *Garganta Profunda* y *El Diablo en la Señorita Jones*, dos epopeyas del cine *porno* que entraron en la lista de las diez películas más taquilleras de la industria de ese año.

El verano de 1965 tuvo como resultado dos grandes victorias para las fuerzas de la "*liberación*", que se transformaron inmediatamente en instrumentos de *control social*. La industria del cine ahora podía utilizar los desnudos para atraer a la gente a sus salas de cine y el gobierno pudo utilizar los anticonceptivos como una "solución" a presuntos problemas sociales. La primera victoria llevó a un crecimiento exponencial de la industria de la *pornografía* que redefinió el universo de las expectativas sexuales de

un modo que resultó devastador para las mujeres; la segunda, destruyó el concepto de un salario familiar y provocó la emigración de las mujeres del hogar a la fuerza de trabajo, lo cual significó que, en un período de treinta años, *el hombre como proveedor fue sustituido por el ingreso consolidado de marido y mujer, en reemplazo del que antes ganaba sólo el marido.* Detrás de ambos ejemplos de "liberación" se escondía el espectro de control social, hecho que también era cierto en un sentido más amplio, pues el resultado de ambas "liberalizaciones" fue una sociedad sexualmente desestabilizada, donde cada vez más personas sucumbieron sin saberlo a la explotación financiera de sus pasiones, y se convirtieron, consecuentemente en desamparados sexuales y financieros. La racionalidad, como indica la tradición clásica, proporciona el único punto de estabilidad en cualquier orden social. Cuantas más personas podían ser persuadidas por la *Ilustración* de cambiar una vida basada en la razón por una vida basada en la pasión, más gente sería pasible de ser controlada por los "gobernantes invisibles a través de la ciencia iluminista de la publicidad y sus accesorios. Por supuesto, parte de las consecuencias de cualquier liberación sexual es el caos social basado principalmente en la *ruptura de la familia,* y así, una vez más, en la revolución cultural de los años '60, el *horror* comenzó a hacer su aparición en el cine como un género popular importante.

Esto es así por las razones que ya hemos mencionado, pero también porque el control de la persona humana que permite el "control de la población" es mucho más íntimo y, por tanto, mucho más completo que cualquier forma anterior de dominación política. Michel Schooyans* señala que incluso "el proletariado de Marx seguía teniendo a sus hijos como su única riqueza... Por otra parte, el problema contemporáneo somete al individuo a la situación más precaria, puesto que lo priva de todo control sobre su propio futuro personal, sobre todo futuro real para su descendencia: una especie de alienación hasta ahora desconocida".[15]

El resultado del "control de la natalidad" no sólo es más radical que la esclavitud de la Antigüedad clásica, sino que los medios para conseguirlo también son diferentes. En lugar de obligar directamente a la gente a servir a los fines de los que están en el poder, los "gobernantes invisibles" ahora inducen a los gobernados a hacerlo según las directrices sexuales tácitas de los que mandan, porque al controlar el organismo responsable de la transmisión de la vida, los gobernantes controlan la vida humana en

* 1930-2022: eminente sacerdote católico belga, filósofo y teólogo, miembro de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales del Vaticano, del Instituto Real de Relaciones Internacionales de Bruselas, del Instituto de Demografía Política de París y del Instituto de Investigación de Población en Washington.

su fuente y, por lo tanto, en el punto crucial. "Este tipo de dominación", según Schooyans,

> es a la vez más artero, más pernicioso y más fatal en sus efectos. No es en absoluto nuevo, pero ha crecido de una manera sin precedentes debido a dos factores decisivos. Por un lado, ha aprovechado la utilización de técnicas más sofisticadas de propaganda y adoctrinamiento nunca vistas antes. Por otro, su eficacia está asegurada por la garantía de publicidad que otorgan los medios globales de comunicación... Para el totalitarismo contemporáneo ya no se trata de ejercer coerción física; a partir de ahora se trata de destruir la identidad personal en lo que es más profundamente el propio yo. Por eso el totalitarismo contemporáneo tiene como objetivo la vida intelectual. Aporrea a las masas, pero a los intelectuales los reeduca, filtrando, dirigiendo y manipulando información. Inculca una ideología acomodadiza, una ideología para intervenir la inteligencia y desarmar su capacidad crítica, aprisionándola en un "gulag del espíritu". Poco a poco, los intelectuales quedan entrampados por los manipuladores del conocimiento, a sueldo del partido, de la raza, del ejército, de los poderosos. Se fomenta la ciencia en la medida en que proporciona nuevas tecnologías que puedan integrarse en una estrategia global de dominación y control.[16]

Como siempre, *el instrumento de control es la pasión*: "El hombre, so pretexto de ser liberado y estimulado por la posibilidad de maximizar el placer individual, se desentiende de lo que está en juego, y de las consecuencias del libertinaje sexual".[17] Al tomar el control del placer en su origen, es decir, la sexualidad, los *neoiluministas* toman simultáneamente el control de la vida humana, que tiene la misma fuente de origen y, como bono adicional, los controladores dominan la conciencia humana manipulando la culpa como una forma de defender acciones que, en primer lugar, esclavizan a la persona. La política liberal se convierte entonces, primero en incitación al vicio sexual, luego en colonización de los poderes procreativos, que están indisolublemente asociados a la sexualidad y, finalmente, en movilización política a partir de la culpa que fluye del mal uso del poder procreador en un sistema global que da un nuevo significado al término *totalitarismo*. Schooyans es una de las pocas personas que ve todas las ramificaciones de esta revolución *biocrática*:

> Estamos en los albores de una guerra total más allá de los límites de todo lo que hemos conocido, y el horizonte ya está en llamas. La guerra actual es verdaderamente total, en el sentido de que, mediante el poder sobre la vida, pretende el control de los seres humanos en lo que es más inalienable; su existencia, su capacidad personal de juicio y de decisión, y su responsabilidad ante su propia conciencia. La guerra actual implica simultáneamente cada uno de estos aspectos, en tanto desafíos, medios y objetivos.[18]

Esto es lo que significaba la *Kulturkampf* en los Estados Unidos en la década de 1960, y esta fue la razón por la cual Leo Pfeffer fue a Filadelfia en 1976, en ocasión de la celebración del 200º aniversario de la Declaración de Independencia, a fin de reclamar la victoria en las guerras culturales y proclamar el triunfo del *humanismo secular.** "Divide y vencerás" fue la divisa y la estrategia de la Ilustración bajo la dirección de gente como Leo Pfeffer, quien las utilizó contra los católicos, resultando el orden social de la república la primera víctima de aquella campaña.

Una vez que comenzó el 20 de octubre [de 1976], los obispos católicos que asistieron a la conferencia *Call to action*** en el Cobo Hall de Detroit, pronto se dieron cuenta de que ya no tenían el control de su propia celebración. La conferencia de marras fue, en muchos sentidos, la señal de que la quinta columna católica que los Rockefeller había subvencionado en Notre Dame había salido a la luz y que pretendía dirigir la Iglesia según sus propios criterios.

"Los católicos estadounidenses han hablado", escribió Mark Winiarski en el *National Catholic Reporter,* el periódico que representaba más claramente los intereses de los clérigos de la quinta columna. Se utilizó la idea de una consulta "democrática" para disfrazar la petición especial de los clérigos disidentes, quienes querían lo mejor de los dos mundos: los recursos de la Iglesia Católica y la liberación sexual. Así que la opinión del *Reporter* sobre la primera conferencia del *Llamado a la Acción* fue que los "católicos" habían hablado. El pueblo de Dios había hablado y, *mirabile dictu*, quería lo mismo que la Ilustración en materia sexual, a saber, la "ordenación de mujeres, sacerdotes casados, católicos divorciados vueltos a casar sin excomunión, determinación de la propia conciencia sobre el control de la natalidad, una junta nacional de arbitraje para controlar a los obispos, [y] derechos civiles para *gays*".[19]

En otras palabras, la agenda de la conferencia *Call to Action* era indistinguible de la de Leo Pfeffer y de los Rockefeller, y el objetivo de sus esfuerzos era debilitar al principal enemigo de los revolucionarios, la Iglesia Católica. Además, los reunidos en nombre de la Iglesia en Detroit en 1976 exigieron que "La *NCCB* [Conferencia Episcopal de los EE.UU.] y las editoriales católicas debían eliminar todo el lenguaje e imágenes sexis-

* Ideología de raigambre liberal y antiteísta promovida por la poderosa *American Humanist Association* que busca excluir a Dios y toda religión , pero especialmente al catolicismo, de toda participación en la vida pública conforme a su principios declarados en el *Humanist Manifesto* de 1933.

** Organizada en respuesta a la llamada a la acción del papa Paulo VI para que los fieles "asuman como tarea propia la renovación del orden temporal".

tas de las publicaciones oficiales de la Iglesia a partir de enero de 1978".[20] Además, exigieron que "la *NCCB* y cada diócesis deberían emprender programas de *acción afirmativa*". En el apartado "Persona", la Conferencia afirmaba, entre otras cosas, que la comunión debía darse en la mano conforme con la dignidad de la persona humana; que la Iglesia debía respaldar la enmienda por la igualdad de derechos (ERA), así como su polo político opuesto, es decir, una enmienda constitucional para proteger la vida fetal. Y, por último, pero no menos importante, bajo el apartado "Humanidad", exigieron que "los pueblos del tercer mundo sean invitados a este país para elevar la conciencia de nuestro pueblo".[21]

Los pueblos del tercer mundo se sintieron sin duda honrados por la invitación, pero en poco tiempo, a medida que las propuestas se hacían más numerosas y con mayor carga política, muchos observadores comenzaron a preguntarse cuán representativo del conjunto de los católicos estadounidenses era ese encuentro, y si no lo era, ¿de quiénes eran los intereses que estos delegados representaban? Tal como incluso el indefectiblemente solidario Thomas Stahel escribió en la revista *América*: "¿Quiénes eran los que aprobaron todas esas propuestas?".[22]

Muchos obispos se mostraron igualmente curiosos. Tanto como para intentar una respuesta, a John Krol, arzobispo de Filadelfia, se le escuchó decir que el encuentro había sido cooptado por "rebeldes".[23] El obispo Kenneth Povish, de Lansing, Michigan, comparó la reunión con la convención demócrata de 1972 que nominó al senador George McGovern". "Recuerdo a mi padre", dijo el obispo Povish, "un votante demócrata de toda la vida, preguntándose a sí mismo 'quién me representó a mí en la (insulto borrado) convención'".[24] Incluso el habitualmente solidario arzobispo Joseph Bernardin, desaprobó los resultados de la conferencia, diciendo: "El resultado fue la precipitación y la determinación de formular recomendaciones sobre cuestiones complejas sin una adecuada reflexión, discusión ni consideración de los diferentes puntos de vista".[25] Además, "los grupos de intereses especiales que defendían causas particulares desempeñaron un papel desproporcionado". Luego, de forma típica en él, Bernardin desmintió su desautorización dos días después, emitiendo una declaración a *NC News Service* diciendo que "no repudiaba" la conferencia.[26]

La estrategia detrás de la "movilización sexual del clero católico" podría deducirse en igual medida de Wilhelm Reich o Martín Lutero. El ejemplo de la Alemania del siglo XVI y la revuelta luterana es oportuno.

Lutero dedicó gran parte de su tiempo a escribir a varios sacerdotes y clérigos instándolos a casarse y a romper los votos solemnes que habían hecho. Sus motivos para instar al matrimonio a las monjas y a los sacer-

dotes apóstatas eran claros. Una vez realizada esa transacción espiritual, el sacerdote apóstata quedaba firmemente en el campo luterano, hecho que Lutero explotó para obtener el máximo rédito político. La *libido* que culminaba en la ruptura de los votos era el motor que tiraba del tren de la Reforma. Fue una manera singularmente efectiva de organizar al exclero en oposición a la Iglesia. Una vez que habían hecho dos conjuntos contradictorios de votos solemnes, no había salida. Los votos matrimoniales eran, por supuesto, inválidos; sin embargo, en el orden natural de las cosas, especialmente después de que llegaban los hijos, esos votos parecían igual de convincentes. "Dentro de mí", un infeliz sacerdote que sucumbió a la trampa escribió a un hermano que aún era monje, "un conflicto constante me perturba. A menudo me propongo enmendar mi rumbo, pero cuando llego a casa y mi esposa y mis hijos vienen a mi encuentro, mi amor por ellos se impone con más fuerza que mi amor a Dios, y me resulta imposible vencerme a mí mismo".[27]

La genialidad de este plan revolucionario residía en el *uso de la pasión sexual como medio de control social.* Al romper el voto de castidad, los religiosos quedaban comprometidos con la liberación sexual, con el programa social de la revolución cultural, y, como resultado, se veían impulsados a cambiar la Iglesia Católica desde dentro. *Los religiosos sexualizados se convirtieron en cuadros revolucionarios permanentes* decididos a hacer que la Iglesia conformara sus leyes a su conducta subversiva, y puesto que los revolucionarios culturales controlaban a los religiosos manipulando sus pasiones, ello significaba que la Iglesia se veía presionada a ajustar su magisterio al programa revolucionario de control social total.

En mayo de 1974, justo en el momento en que los obispos estadounidenses y sus asistentes estaban elaborando los planes iniciales para la celebración del bicentenario de 1976, que se conocería como *Llamada a la Acción*, el padre John Krejci, sacerdote en licencia de su diócesis en Nebraska, completó su doctorado en sociología en la Universidad de Notre Dame, con una tesis sobre "Liderazgo y cambio en dos pueblos mexicanos".

A partir de mediados de los años '60, la Universidad de Notre Dame, donde Krejci recibió su doctorado, fue una parte crucial de dos mundos muy diferentes. La disidencia era todavía un fenómeno desconocido y no saldría a la luz hasta el verano de 1968, cuando Charles Curran organizó la protesta contra la *Humanae Vitae*. Un año antes, a raíz de la exitosa batalla por la permanencia de Curran en la Universidad Católica, el padre Hesburgh organizó su declaración *Land O' Lakes*, por la que él y otros presidentes de universidades católicas, enajenaron una gran cantidad de propiedades de la Iglesia, es decir, colegios y universidades, del control de

la Iglesia. Pero nadie en aquel momento pareció darse cuenta de que ese era el significado efectivo de *Land O' Lakes.*

Como resultado, las órdenes religiosas continuaron enviando a sus monjas, sacerdotes y hermanos a una institución educativa que ya no era de la Iglesia y que, de hecho, había cambiado su lealtad de origen reorientándola hacia las principales fundaciones de los EE.UU. en un intento de conseguir primero su dinero, y luego, la financiación federal, de hecho, una secuela del dinero de las fundaciones a medida que el gobierno se involucraba cada vez más en el negocio de la educación.

Durante los veranos de fines de los años '60, literalmente miles de monjas y otros religiosos convergieron en el campus de la Universidad de Notre Dame, aparentemente para continuar su educación, pero también para empaparse del *Zeitgeist* de una forma especialmente compacta. Notre Dame estaba muy involucrada en la liberación sexual por una serie de razones. Para empezar, estaba el impacto que la píldora tenía en la cultura en general, y luego estaba el efecto que la píldora estaba teniendo en Notre Dame en particular. Donald Barrett era profesor de sociología en Notre Dame en aquel momento. Estaba en la comisión papal sobre control de la natalidad. Todo esto era conocido públicamente en aquel momento. No era tan público, en cambio, el hecho de que él había participado en las conferencias de Rockefeller y como resultado había solicitado al Consejo de Población una beca para estudiar el uso de los anticonceptivos. Finalmente, Barret recibió alrededor de medio millón de dólares de la Fundación Ford mientras seguía deliberando en la Comisión papal de Control de la Natalidad sobre la licitud de la anticoncepción.[28] En cualquier otro lugar, esto habría comportado como mínimo un *conflicto de intereses.* En la Iglesia Católica de los Estados Unidos, se lo llamó "pensamiento independiente" y "nueva madurez". William D'Antonio, director del Departamento de Sociología a fines de los años '60, se había hecho conocido a raíz de que su nombre apareció en anuncios de *Planned Parenthood* condenando al papa.

Una de las miles de monjas que llegó a Notre Dame durante los años '60 fue una dama llamada Jean Gettelfinger. Al igual que el padre Krejci, se registró a fin de obtener su título de posgrado en sociología. A diferencia de él, nunca terminó sus estudios. En lugar de obtener su título, consiguió un marido, y ese marido fue el padre John Krejci. Jean Gettelfinger fue una de las muchas monjas que dejaron sus estrechas habitaciones del convento en los años '60, y recurrió a una universidad, que se suponía contribuiría a su formación, como mecanismo para exclaustrarse. Un observador de la escena de Notre Dame durante los años '60 dijo que este fenómeno no

era raro; ni, podríamos añadir, era difícil de entender. La sensación generalizada entre los religiosos de que las cosas estaban cambiando se vio reforzada en Notre Dame, principalmente porque el cuerpo de profesores y la administración eran uno de los principales "motores" del cambio.

Añádase a eso el hecho de que no estamos hablando de fuerzas abstractas de la historia sino de algo tan íntimo como la libido y su movilización como parte de la revolución cultural, y podremos hacernos una idea del fermento revolucionario en Notre Dame a fines de los años 1960. Se podía ver a monjas y sacerdotes paseando de la mano por los lagos. Se hablaba mucho de una "tercera vía" entre el matrimonio y el celibato, con los mejores aspectos de ambos, sin duda. El sueño imposible de un clero casado, del sexo anticonceptivo y la mayoría de los objetivos e ideas que componían el programa de la *Llamada a la Acción*, se incubaron cual un nuevo bacilo en la atmósfera climatizada de las escuelas de verano de Notre Dame y otros institutos académicos afines en todo el país, y como el crecimiento de aquella idea imposible era compatible con los objetivos de los revolucionarios culturales, fue fomentada por sus instituciones.

Así pues, en algún momento el padre Krejci y la hermana Gettelfinger dejaron la vida religiosa y se casaron. El suyo no fue un incidente aislado. A diferencia de los Krejci, muchos sacerdotes y monjas intimaron y no se exclaustraron para casarse. Este grupo, combinado con los que renunciaron, se fue uniendo gradualmente hasta constituir una asociación de hecho que comenzó a presionar de manera cada vez más insistente a fin de cambiar la disciplina de la Iglesia con respecto a la sexualidad y la vida religiosa, y, más a menudo, ambas cosas a la vez.

No es difícil ver los atractivos que ambos tenían por separado. Como religiosos en el país más próspero que el mundo ha conocido, los sacerdotes y las monjas pudieron vivir el voto de pobreza en lo que era, en el mejor de los casos, una forma profundamente atenuada y simbólica. Un indicio del rigor de la vida religiosa en Notre Dame puede verse en el hecho de que muchas parejas casadas con familia acudían allí de vacaciones durante el verano para nadar en los lagos y jugar al golf. Una vida rigurosa enseñando en la escuela durante nueve meses, seguida por el sibaritismo de la escuela de verano de Notre Dame comportaba todo un cambio. Esto unido al hecho de que todo lo demás también estaba cambiando debe haber hecho pensar a este grupo de religiosos que todo era posible. Y si lo inevitable iba a suceder de todos modos, por qué no actuar con anticipación. Entonces, cuando la Iglesia no cambió, la decepción se convirtió en indignación, y esta, en la determinación de forzar el cambio que debería haber ocurrido pero que nunca sucedió. Aquel cambio debió haber pare-

cido tentadoramente lo mejor de los dos mundos. La vida de un religioso libre de preocupaciones materiales más la satisfacción sexual del estado de casado. Era, como dicen los alemanes, la oportunidad para "sacrificar la vaca y ordeñarla también".

El momento en que John Krejci recibió su doctorado coincidió con el inicio de las primeras consultas para la conferencia *Call to Action* de 1976. Esta filosofía de la "*tercera vía*", –que es otro modo de decir disentimiento y de referirse a la *cabecera de playa* que la revolución cultural estableció en la Iglesia Católica–, había hecho profundas incursiones entre los religiosos de la nación, y el vector de transmisión fue en gran medida el sistema educativo de la Iglesia, específicamente, su sistema de educación superior y continuada, programas de verano en Notre Dame transpuestos a todo el país. Desde un punto de vista demográfico, *Call to Action* tenía un perfil muy específico: era esencialmente una organización de clérigos, exclérigos y personas que se ganaban la vida trabajando para la Iglesia, hombres y mujeres que habían adoptado los valores sexuales y, a menudo, las costumbres de la cultura dominante mientras, al mismo tiempo, trabajaban para la Iglesia. Notre Dame tuvo un papel crucial en la formación de este grupo durante la década que va desde mediados de los años '60 hasta el momento de la realización de la conferencia *Call to Action* en octubre de 1976.

En enero de 1977, tres meses después de la conferencia *Call to Action* en Detroit y de la declaración de victoria de Leo Pfeffer en las guerras culturales en Filadelfia, la Fundación Rockefeller anunció que había nombrado como su nuevo presidente al reverendo Theodore M. Hesburgh. La decisión de Hesburgh de aceptar la presidencia de la Fundación Rockefeller el 14 de enero de 1977, desató una tormenta de indignación por parte de los activistas pro vida de todo el país en general, y de los católicos pro vida en particular. Aguijoneado por las críticas, Hesburgh respondió en el periódico estudiantil de Notre Dame afirmando que sus críticos estaban mal informados sobre la postura de Rockefeller respecto al aborto. "La Fundación no tiene nada que ver con el aborto", opinó Hesburgh, "De hecho nunca encontrarán la palabra 'aborto' en su informe". El padre Hesburgh concluyó que sus críticos deberían conocer los hechos antes de hacer declaraciones incendiarias.

En un artículo publicado en el mismo periódico estudiantil el 20 de abril de 1977 el profesor Charles E. Rice,* de la Facultad de Derecho de

* 1931-2015: eminente jurista y prolífico académico católico estadounidense, padre de 10 hijos biológicos y uno adoptado de origen vietnamita.

Notre Dame, demostró sin lugar a dudas que la palabra "aborto" aparecía en el informe de la Fundación Rockefeller. El informe de la Fundación correspondiente a 1975 menciona una subvención a la Fundación a la *American Civil Liberties Union* [Unión Americana de Libertades Civiles] de 5.000 dólares "para la distribución entre los obstetras/ginecólogos estadounidenses, del folleto educativo *The Abortion Controversy - A Doctor's Guide to the Law*" [La controversia del aborto: guía jurídica para médicos]. *Planned Parenthood Federation of America* recibió 900.000 dólares de la Fundación Rockefeller en el segundo trimestre de 1974 para sus "Centros de Desarrollo de Programas de Planificación Familiar".[29]

Rice citó un ejemplo tras otro de apoyo al aborto financiado por Rockefeller:

> El número de febrero de 1977 de la publicación subvencionada por Rockefeller, *Abortion Research Notes*, [Apuntes sobre la investigación del aborto] anunciaba la reciente formación en septiembre de 1976 del *National Abortion Council* [NAC -Consejo Nacional del Aborto] como organización sucesora de la *Asociación para el Estudio del Aborto*, otro grupo apoyado por la Fundación Rockefeller. El Consejo Nacional del Aborto se formó "con el objetivo principal de fomentar la accesibilidad a servicios de aborto seguro". La revista *Abortion Research Notes*, subvencionada por Rockefeller, anunció que había participado en la reunión fundacional del *NAC* y se "complace en presentar la Declaración de Principios de la NAC", cuyo tenor queda ejemplificado con las afirmaciones: "Es esencial que el aborto sea accesible y a tarifas razonables", y "No debe exigirse el consentimiento de los padres ni del cónyuge".[30]

Rice también cita el apoyo de la Fundación Rockefeller al *Population Law Center* [Centro de Asuntos Legales sobre Población] anteriormente *Instituto de Derecho Constitucional James Madison*, que "ha jugado", según Rice, "un papel crucial en el cambio de la ley estadounidense para permitir el aborto". En el último semestre de 1974, la Fundación Rockefeller concedió una subvención de 50.000 dólares al Instituto para su "programa de derecho demográfico". Rice cita una subvención similar concedida en 1972 y la considera especialmente significativa porque "durante 1972 el Instituto de Derecho Constitucional James Madison se encargó de patrocinar todo el proceso de apelación a favor del aborto en el caso *Roe vs. Wade*, y en el caso análogo *Doe vs. Bolton* presentó el escrito principal a favor del aborto, y escribió los argumentos legales vinculados a los aspectos médicos del caso".[31] Todo esto llevó a Rice a concluir que "en un sentido realista, el Centro es la punta de lanza legal del movimiento abortista".

El padre Hesburgh fue miembro de la Junta Directiva de la Fundación Rockefeller durante todo este período. Por lo tanto, es difícil entender

exactamente lo que quiso decir cuando afirmó que "la Fundación no tiene nada que ver con el aborto". Cuando se le pidió a Hesburgh una aclaración tras la aparición del artículo de Rice por el *National Catholic News Service,* se negó a hacer más comentarios.

El 10 de julio de 1978, John D. Rockefeller murió en un accidente automovilístico En ese momento tenía 72 años. Seis meses después, el 26 de enero de 1979, el hermano de John, Nelson, murió en circunstancias misteriosas, involucrando a su secretaria.

Veinte años después de la celebración de la *Llamada a la Acción* originaria, el 6 de marzo de 1996, el obispo Fabian Bruskewitz de Lincoln, Nebraska, recibió una carta con membrete de *Llamada a la Acción de Nebraska* anunciando la formación en Nebraska, de "una filial de la organización nacional *Llamada a la Acción*". Esta carta fue la causa de la famosa acción del obispo Bruskewitz. Uno de los firmantes de la carta era un tal John Krejci, profesor de sociología en la Universidad Wesleyana de Lincoln. Fue esta carta y la celebración pendiente del vigésimo aniversario de la *primera Conferencia Call to action* en Detroit, lo que llevó a Bruskewitz a excomulgar a *Llamada a la Acción* y a otros grupos de la diócesis de Lincoln. El 11 de abril de 1996, James McShane, representante de *Llamada a la Acción*, se reunió con el obispo para defender su caso. Según él mismo lo admitió, no llegó muy lejos. Cuando McShane se quejó de la severidad del castigo, el obispo Bruskewitz desechó sus preocupaciones alegando que su "fuerza podría ser eliminada fácilmente con la obediencia y el arrepentimiento".[32]

Capítulo 20

Evansville, Indiana, 1981

Del consumo de pornografía a la violación, asesinato y necrofilia: el caso de Tom Schiro

Cuando Tom Schiro se despertó en la mañana del 4 de febrero de 1981, supo que algo andaba mal. Schiro había estado trabajando desde noviembre como empleado temporal de *Tri-State Repair*, ayudando a renovar el edificio de la empresa en el 1201 E. Tennessee Street en Evansville, Indiana. Había estado viviendo en *Rescue House*, una casa para hospedar presos en proceso de reinserción, desde que se retirara del programa de trabajo del condado de Vandenburgh. Schiro había sido arrestado por violación, pero nunca fue condenado, aunque sí por otros delitos. De alguna manera, su registro de arresto se perdió en la confusión cuando fue liberado y asignado al albergue en Evansville. Había sido acusado de violar a una chica de 17 años de Mt. Carmel, Indiana, en 1978, pero los cargos habían sido retirados. El director de la Casa de Rescate, Ken Hood, declararía más tarde que si hubiera sabido que Schiro era un delincuente sexual, nunca le habría permitido entrar en su programa. Pero en septiembre de 1980, nadie parecía saberlo, a pesar de que, según sus propios cálculos, Schiro había cometido diecinueve o veinte violaciones para entonces.

Schiro también era alcohólico y drogadicto, y sus esfuerzos de rehabilitación a fines de 1980 y principios de 1981 se centraron en controlar esas dos adicciones. Asistía a reuniones de AA y parecía estar haciendo progresos en este sentido. Desgraciadamente, tenía otra adicción para la que aún no existía ningún programa. Schiro también era adicto a la por-

nografía. Según Mary Lee, a la que conoció en mayo de 1979 y con la que convivió hasta junio de 1980, cuando ingresó a la cárcel, Schiro nunca dejó de consumir pornografía. De hecho, ella creía que él no podía vivir sin el material porno, al igual que no podía vivir sin masturbarse, cosa que hacía un promedio de diez o doce veces al día. De hecho, a lo largo de los años Schiro había desarrollado un cierto patrón de conducta, del que las drogas y la pornografía eran parte integral. "Parecía", dijo Mary Lee, "que cada vez que empezaba a mirar los libros tenía que drogarse". Y cada vez que miraba los libros y se drogaba, él, en palabras de Lee, "salía por la noche". Schiro había sido un *voyeur* desde la edad de doce años. Tenía una ruta de "mirón" tal como otros adolescentes de su edad tenían un itinerario fijo para distribuir diarios. Buscaba ciertas residencias, normalmente sótanos, y averiguaba los hábitos de sueño de las personas que vivían allí. Luego se paraba frente a sus ventanas y se masturbaba mientras los veía dormir o hacer el amor. Fue sólo cuestión de tiempo para que trepara las ventanas para violar a las mujeres de dentro según las fantasías que le habían generado las diversas revistas pornográficas que poseía.

Schiro regresó de la cárcel en el otoño de 1980 sin vicios aparentes, pero pronto sus viejos hábitos volvieron a aparecer. Sentía que tener un trabajo le daba derecho a las cosas que disfrutaba, y así la pornografía comenzó a hacer su regreso gradualmente. Y con la pornografía vino todo el tren de actos de conducta relacionados –la marihuana, luego el alcohol, y luego la masturbación–; entonces volvió a salir por la noche. Al principio salía sólo una vez al mes, pero, con la repetición de su hábito, las salidas fueron aumentando poco a poco. "Todo era como estar en un tobogán", dijo Mary Lee: "Fue muy rápido. De una vez al mes, a una vez a la semana, a dos veces por semanas y, en noviembre, todas las noches".

El comportamiento de Schiro era una función de la pornografía que consumía. La pornografía lo llevó a beber, y una vez que se emborrachó y se desinhibió, se sintió obligado a llevar a cabo las fantasías que había visto en las librerías de temas X. Cuando Schiro y Mary Lee se mudaron a Evansville, su comportamiento empeoró. Él comenzó a golpearla, y en un momento dado le arrancó los dos dientes delanteros. A fines del otoño de 1980 estaba casi fuera de control. Cuando Lee estaba en el trabajo, Schiro llevaba a su hijo Willie, de dos años, al centro comercial de Evansville y lo utilizaba para mendigar, diciendo que necesitaba el dinero para alimentar a su hijo. Luego tomaba el dinero y lo gastaba en librerías para adultos. A veces gastaba 20 dólares en una sesión de lo que él llamaba "cuartos de cine". Eran los *peep shows* de las librerías para adultos. Por 25 centavos,

Schiro podía ver dos o tres minutos de una película de 15 minutos. El contenido de las películas de 25 centavos eran las escenas generalmente más duras de todas las ofrecidas en las librerías para adultos. Cuando Mary Lee le preguntó una vez a Schiro de dónde había sacado la idea de una forma particularmente extraña de comportamiento sexual, él respondió que lo había aprendido de esas tiras de película.

A principios de diciembre, Schiro dijo a su jefe en Tri-State Repair, Robert Wheeler, que había visto salir a una de las mujeres que vivían en la casa de enfrente cuando salió a recoger el correo vestida sólo con un saco de pijamas y unas bragas. La escena fue del tipo que Schiro nunca olvidó. Durante los dos meses siguientes la imagen se hundió en su psique saturada de pornografía y emergió más tarde como una fantasía que exigía acción. Había decidido que iba a violar a la mujer que vivía al otro lado de la calle donde trabajaba.

El 4 de febrero la fantasía se le hizo irresistible. Según el testimonio de Mary Lee, Schiro dijo que cuando despertó a la mañana supo que algo iba mal. Agregó que la sensación era cada vez más fuerte, que temía que algo malo fuera a suceder.

Schiro pasó el día 4 de febrero de 1981 tironeado lentamente por sus propias obsesiones inspiradas en la pornografía. Se estaba transformando inexorablemente en el protagonista de su propia película porno. A lo largo de su día de trabajo Schiro se intoxicó inhalando un disolvente industrial. Después de salir del trabajo a las 2:30 de la tarde, fue a una taberna local donde robó una pinta* de whisky. Luego llevó el whisky a una tienda de libros X y lo consumió mientras iniciaba su ritual de leer primero las revistas y luego ir a las películas más duras. El Dr. Frank Osanka, psicólogo especializado en abuso infantil y pornografía, testificó en el juicio de Schiro que las películas de "cuartos"** eran, en general, más sadomasoquistas, más orientadas a la violación y más violentas que las películas genéricas de las librerías para adultos. A medida que Schiro se intoxicaba, su comportamiento se volvía más belicoso. En un momento dado, se quedó sin monedas y fue por cambio, exponiéndose a la cajera. La empleada le dio el cambio y él volvió a comprar más tiempo de cine. La ocasión siguiente que se le acabaron las monedas, volvió a la caja aún expuesto, pero esta vez se puso agresivo. Esta vez la cajera lo echó. En ese momento decidió dirigirse a la casa en el 1210 de la calle Tennessee para acudir a su "cita" con la mujer que había salido a recoger el correo en pijama y en bragas.

---

* 473 ml en EE.UU. y 568 ml en Gran Bretaña.

** Salas de cine donde se ve pornografía "dura" durante un cuarto de hora.

No la encontró. En cambio, encontró a su compañera de piso. Laura Jane Luebbehusen se había puesto una bata para la noche. Estaba tomando una bebida mixta y viendo la televisión, planeando tomar un baño y luego ir a la cama. Ella se había se había mudado a Evansville desde Ferdinand, Indiana, una pequeña ciudad a cincuenta millas al noreste. Trabajaba como camionera para Charles Chips. Era lesbiana y vivía con la mujer más joven y guapa que Schiro había visto desde su lugar de trabajo, Darlene Hooper. Esta trabajaba como anfitriona en el *Executive Inn* en Evansville. Había estado casada y, de hecho, iba a pasar la noche del 4 de febrero con su exmarido. Hay pruebas de que la relación lésbica entre Hooper y Luebbehusen amenazaba con romperse. En una nota encontrada en el cubo de la basura después del asesinato, Luebbehusen había escrito a Hooper: "Cariño, te quiero y tampoco quiero dejarte. Así que lo que tenemos que hacer es dejar de pelear. Te quiero, Laura".

A las 21:30, Schiro llamó a la puerta del 1210 E. Tennessee. "Mi coche se rompió", le dijo a Luebbehusen. "¿Puedo usar su teléfono? Quiero llamar a mi padre".

"Claro", dijo Laura Jane, y lo dejó entrar en la casa.

Si Mary Lee hubiera tenido la oportunidad de leer las interesadas y funestas conclusiones del *Informe de la Comisión Lockhart,* se habría enterado de que "la exposición al material sexual explícito* no tenía ningún impacto sobre el carácter moral"[3] y que "la mayor disponibilidad de *material sexual explícito* (en Dinamarca, al menos), ha ido acompañada de un descenso en su incidencia de los delitos sexuales".[4] También se podría haber informado de que "la investigación disponible indica que los delincuentes sexuales han tenido menos experiencia adolescente con el erotismo que otros adultos". En resumen, habría aprendido que "la investigación empírica diseñada para aclarar la cuestión no ha encontrado pruebas hasta la fecha de que la exposición a material sexual explícito desempeñe un papel significativo en la causalidad de la conducta delictiva o el comportamiento delictivo entre jóvenes o adultos".[5]

Como Mary Lee no tuvo la "ventaja" de leer el sesgado informe de la Comisión Lockhart, terminó haciendo su propia investigación empírica, lo cual implicó que fuera golpeada reiteradamente y que, en una ocasión, Schiro le arrancara los dos dientes delanteros, cuando la conducta de Schiro degeneró en el salvajismo desenfrenado que la pornografía provoca. El testimonio de Mary Lee contiene la observación de primera mano

* Material pornográfico que en inglés es llamado, eufemísticamente, "*erotica*", es decir, literatura o arte de sexo explícito destinado a excitar la lujuria.

de cómo la pornografía motiva determinada conducta despertando las pasiones al punto de quedar el adicto completamente fuera de todo control racional. Mary Lee observó "el mismo patrón", que comenzó con los "bucles [de películas pornográficas]", seguidos de licor y droga, y luego, el comportamiento sexual desviado. Una vez que se estableció ese patrón de conducta, resultaba imposible predecir el errático comportamiento de Schiro. "Era como si estuviéramos hablando, manteniendo una conversación o viendo televisión o algo así, y de repente se enfadaba mucho, como si yo hubiera dicho algo que no le gustaba o, no sé qué, pero de repente se enfadaba". Fue en uno de esos momentos impredecibles cuando Mary perdió los dos dientes delanteros. En otra ocasión Schiro le dejó magulladas las costillas y un ojo morado. Otro día la mordió y la persiguió por la calle. "Fue horrible", relató Mary al tribunal. "Era como si estuviera poseso... Tenía una risa inhumana y me perseguía diciendo: 'No puedes alejarte de mí'".

En sus momentos más lúcidos, Schiro parecía consciente de que se había convertido en esclavo de sus propias pasiones desordenadas. Durante uno de sus ataques a Mary Lee, le repetía: "Me obligas a hacer esto. No quiero hacerlo, pero no puedo parar, y tú me estás obligando a hacerlo".[7]

El testimonio de Lee ofrece un relato gráfico de la esclavitud que la pornografía crea en sus víctimas. "Él sabía que la gente decía que estaba mal y sabía que alguien que era normal no hacía esas cosas y él no quería hacerlas. Sin embargo, no podía dejar de hacerlo. Algo parecía meterse dentro de él y ahí iba. Perdía el control de sí, no obstante, porque odiaba hacerlo. Lloraba y decía, "¿por qué hago estas cosas? Ayúdame a parar. ¿Qué puedo hacer para dejar esto? No quiero hacer esto nunca más". Quería ser como el tipo de al lado, ya sabes, con el coche en el garaje y el perro en el jardín. Odio las cosas que ha hecho, pero no puedo decir que odie a Tom porque sé que está enfermo. Él no podía dejar de hacer las cosas que hizo".

El mismo patrón se repitió en el encuentro con Laura Jane. Después de entrar en la casa mintiendo sobre su coche, Schiro la convenció para tener relaciones sexuales consentidas. Luego, tras despertar, se enfureció con ella sin razón aparente y comenzó a golpearla en la cabeza, primero con una botella y luego con una plancha, Laura Jane resistió hasta que Schiro la estranguló. Luego la arrastró hasta el salón de la casa y sodomizó su cadáver. Mientras lo hacía, según el testimonio de Lee, "lloraba todo el tiempo y decía: 'Dios, por favor, deténme. No me dejes hacer esto. Por favor, ayúdame. Dios, no puedo dejarlo'".

El juicio de Schiro recibió cierta atención en el momento de las audiencias de la Comisión Meese sobre la pornografía a mediados de los

años '80. Sin embargo, en general, el testimonio de aquellos cuya adicción a la pornografía les llevó a cometer asesinatos y otros delitos fue suprimido por los medios de comunicación que trataron de retratar la masturbación con pornografía como algo no sólo inofensivo, sino también como una expresión de libertad. Algo similar ocurrió con el testimonio del asesino en masa Ted Bundy,* quien dijo al Dr. James Dobson, horas antes de que Bundy fuera ejecutado, que la pornografía le llevó a hacer lo que hizo. El editor del periódico de Evansville me dijo personalmente después de entregarme una copia de la autobiografía de Schiro, que la pornografía no tuvo ningún efecto en el comportamiento de Schiro, aunque Schiro y su novia declararon lo contrario. Esta supresión de la verdad todavía continúa por varias razones. En primer lugar, porque la industria editorial está muy involucrada en el negocio de la pornografía, y no está en su interés explicar al público que su producto esclaviza a la gente. En segundo lugar, el gran mito de la ilustración es la "liberación". Si se pudiera demostrar que la *liberación sexual* lleva a la esclavitud, entonces los que utilizan el término liberación en su propio beneficio serían incapaces de controlar la conducta de sus clientes-consumidores. Finalmente, nadie quiere admitir que las pasiones pueden salirse de control porque esto contradice el mito central prometeico de la Ilustración. Así como Ben Franklin aprovechó la electricidad para beneficio de la humanidad, *los revolucionarios sexuales han liberado la energía sexual disociándola de la ley moral* con el mismo fin. Decir que las pasiones "liberadas" son tiranos imperiosos que esclavizan a quienes no las controlan por sí mismos sería negar el principio más sagrado del pensador ilustrado. Por lo tanto, la evidencia que apoya esa proposición es suprimida.

Trece horas después de que Schiro llegara a la puerta, Darlene Hooper descubrió el cuerpo maltrecho de Laura Jane justo frente a la entrada principal de la casa en el suelo del comedor. El "rigor mortis" había comenzado. La cara y el pelo del cuerpo estaban cubiertos de sangre. Un pantalón vaquero manchado de sangre estaba tirado a unos metros. Una chaqueta de esquí y una camiseta interior aislante estaban subidas alrededor del cuello de la víctima, que había sido violada en vida, golpeada en la cabeza con una botella de whisky y una plancha y luego estrangulada. El cuerpo también había sido violado y sodomizado después de la muerte. Dado el estado mental de Schiro y dada la lógica interna de la pornogra-

* 1946-1989: asesino serial estadounidense responsable del asesinato de más de 30 mujeres en seis estados de EE.UU. antes de ser apresado, juzgado y ejecutado en la silla eléctrica.

fía, era sólo cuestión de tiempo que alguien fuera asesinado. La muerte recorre como un *leitmotiv* toda la práctica pornográfica. La necrofilia es sólo la extensión lógica de las tendencias ya existentes. Hay quienes se matan asfixiándose mientras se masturban;* están los que asesinan a sus víctimas, sobre todo niños, porque tienen miedo de ser atrapados; hay quienes matan accidentalmente a sus víctimas en el proceso de algunas rutinas de sometimiento, y están los que, como Schiro, según el psicólogo Frank Osanka "contempló un número suficiente de escenas de sexo *duro* y situaciones simuladas de asesinato sexual al punto de tener simplemente que experimentarlo él mismo".[9]

"Después de varias entrevistas con Schiro", continuó Osanka, "finalmente concluí que él sabía que iba a matar a esta mujer cuando ingresó a la casa y entonces le pregunté: '*¿Tenías la intención de matarla?*', y me respondió: '*Sí*'. Fue bastante coherente en eso. Y cuando le pregunté por qué, dijo que nunca lo había hecho antes".[10]

El comportamiento de Thomas Schiro se podía predecir habida cuenta del tipo de pornografía que había interiorizado. Su vida fue paralela a la trayectoria que la pornografía había recorrido desde su nacimiento en 1961. En algún momento de 1967, el mismo año que se formó la *Comisión Lockhart sobre obscenidad y pornografía,* Tom Schiro, de seis años de edad, descubrió algunas películas de su padre. Una de ellas se llamaba *Bedtime* [Hora de ir a la cama]; era una película pornográfica de la Segunda Guerra Mundial. Los relatos sobre cómo Schiro conoció la película varían. Schiro afirma que su padre se la enseñó. El padre afirma que Schiro la descubrió por su cuenta. Una cosa es cierta: una vez que Schiro vio la película, nunca la olvidó. Nunca perdió su fascinación por ese film. De hecho, cuando se mudó con Mary Lee catorce años después, insistió en mostrársela. Ella la recuerda como una vieja película que "estaba rota en un millón de pedazos. Creo que dijo que era de la Segunda Guerra Mundial... pero dijo que la había estado mirando durante años". Según Osanka, *Bedtime* es una película que muestra a un hombre y una mujer en la cama en varios actos sexuales. El punto más significativo del film es que la cámara vuelve constantemente a la cara de la mujer.

"El rostro de la mujer es constantemente el de quien mira como sintiendo incomodidad, como si sufriera, y mira como si fuera una experien-

* Entre varios de famosos conocidos, uno de los casos más resonantes fue la muerte por asfixia erótica autoinfligida del actor estadounidense David Carradine (1936-2009), célebre protagonista de la exitosa serie *Kung Fu* (1972-1975), en un cuarto de hotel en Bangkok (Tailandia). En el ámbito político argentino, es de recordar el caso de Iván Heyn, 34 años, subsecretario de Comercio Exterior de la presidente argentina Cristina Kirchner, en Montevideo el 21/12/2011.

cia desagradable y al mismo tiempo su cuerpo reacciona de manera entusiasta. El hecho de que la cámara siga yendo y viniendo entre el contacto genital y el rostro de la mujer da la impresión de que su cuerpo se deleitaba con los contactos sexuales, pero, al mismo tiempo, se muestra su cara distorsionada o dolorida, por lo que también daba la impresión de que disfrutaba del dolor de aquel acto sexual".[11] Fue una lección de educación sexual que el joven Schiro nunca olvidó. Cuando se le preguntó por el rostro de la mujer, Osanka admitió que podía estar transmitiendo desagrado o incluso aburrimiento tanto como dolor. La cuestión es que Schiro, el niño de seis años, se enfrentó a un material que no podía entender. No había nada en su experiencia que pudiera actuar como un control a sus conclusiones. No había nadie para interpretar esta película como un sórdido simulacro del verdadero significado de la sexualidad humana. La película se convirtió en la explicación del sexo para Schiro. Esta lección sólo se confirmó más tarde, cuando Schiro se vio expuesto a ejemplos de pornografía cada vez más violentos y pervertidos. El estímulo fue tan poderoso que hizo que Schiro actuara de una manera determinada, haciendo que la vida imite al "arte". Una vez que Schiro interiorizó la película como su primera y más poderosa lección de educación sexual, su comportamiento se convirtió en una profecía autocumplida. El sexo significaba violación y dolor, pero Schiro llegó a la conclusión de que la víctima, no obstante, disfrutaba la experiencia. La experiencia de Schiro una vez que comenzó a actuar sus propias fantasías no hizo sino confirmarlo en su visión del sexo alimentada por la pornografía.

Según Osanka,

> lo que ha ocurrido con Tom sucede en muchos pedófilos, es decir, individuos que abusan habitualmente de los niños, o sea que él tuvo un impulso psicosexual, interrumpido como resultado de una exposición prematura no guiada a materiales eróticos, antes de estar física o psicológicamente preparado para integrarlo en su personalidad. Gran parte de su comportamiento sexual posterior, la agresión sexual, es una reiteración de la película. Por ejemplo, espiar aquí no es una gran diferencia entre espiar en las ventanas, que se convierten en una pantalla y masturbarse, y ver una película y masturbarse.[12]

La vida de Schiro ilustra, como una lección de manual, la trayectoria que la adicción a la pornografía sigue en la vida de un individuo. La vida de Schiro se convirtió en una búsqueda de materiales eróticos, desde revistas de imágenes de tipo nudista de las que se encuentran en los puestos de diarios y revistas, hasta entrar a hurtadillas en los autocines con clasificación X, donde podía ver escenas de sadomasoquismo explícito y "snuff

movies",* en las que la gente se representa a personas que son asesinadas mediante agresiones sexuales. Según el testimonio dado a Osanka, Schiro disfrutaba enormemente de estas películas, gozando especialmente el dolor que podía ver en los rostros de las víctimas. Schiro llegó a la mayoría de edad cuando la difusión de pornografía en este país aumentaba hasta convertirse en una inundación. Fue su desgracia verse arrastrado por ella y la de sus víctimas ser arrastradas con él.

Schiro vio su primera película sadomasoquista a los once años. Al igual que con *Bedtime,* pudo retener durante años los detalles de lo que vio. Le contó a Osanka, al menos diez años después, escenas de extrema violencia, mujeres violadas y acuchilladas, hombres flagelados. Para Osanka era evidente que Schiro disfrutaba recordando aquellas escenas en particular. "Son importantes para él", dijo el psicólogo al tribunal durante el juicio, "debido al trastorno que padece. Está dominado por esta necesidad de liberación orgásmica, que lo había condicionado y desarrollado durante un período de años, y la única liberación es a través de formas de masturbación cada vez más extrañas. Por ejemplo, al relatar el número de violaciones y los detalles de las mismas decía que, muy a menudo, cuando entraba en una casa particular no tenía una erección, por lo que tenía que tumbarse en el suelo y utilizar sus revistas de imágenes para poder tener una erección para poder ir a la habitación de al lado y comenzar el ritual de montarse sobre el cuerpo de la víctima para eyacularle en la cara. Toda la práctica de eyacular sobre la víctima es un tema recurrente en la pornografía actual. A él le gustaban específicamente aquellas partes de las películas en que se ven los *peep shows*".** Schiro no debía solamente al material *hard-core* [duro] las lecciones más depravadas que había aprendido. Sostuvo que aprendió la técnica para ingresar en las casas a fin de cometer violaciones viendo la película hecha para la televisión llamada *Cry Rape* [Grita volación, 1973].

El hecho crucial en la vida de Schiro fue que la pornografía influye en la conducta. Funciona como un disparador y una ayuda para la masturbación. Pero aún más significativo es el hecho de que cuando estas imágenes pornográficas se incorporaron a las fantasías de Schiro, exigieron ser representadas. La *representación* es la única manera en que el adicto puede encontrar la *estimulación* que necesita para completar su acto de

* Las películas *snuff* -del inglés "*snuff out*", que significa "morir" o "apagar" en sentido figurado- son vídeos cortos de asesinatos, torturas, suicidios, necrofilia, infanticidio, entre otros crímenes reales, sin la ayuda de efectos especiales o cualquier otro truco.

** Espectáculos eróticos para espiar como un voyerista.

la masturbación. Según Osanka, "la mayoría de las personas que miran pornografía durante un período prolongado se masturban junto con el material. La gente no se masturba con las revistas de entrenamiento físico o de béisbol, pero sí con revistas de pornografía. Lo que sucede es que la masturbación junto con la imagen visual coloca al individuo en la situación de que, en algunas personas, va *más allá de la fantasía* hasta el punto en que la gente realmente cree que pueden lograr ese tipo de cosas, y hay un mayor deseo de actuarlas. Desde que empezó a tan temprana edad, toda la sexualidad es una masturbación para Schiro. Con las mujeres que violaba lo pasaba mal si no se masturbaba".[13]

Edward Donnerstein, una autoridad en pornografía y agresión sexual, testificó en el juicio a Schiro diciendo que "hay una relación directa entre la exposición a ciertos tipos de pornografía, particularmente imágenes de naturaleza agresiva –de hecho, imágenes a las que el Sr. Schiro estuvo expuesto muy, muy temprano y que le resultaron sexualmente estimulantes– y el aumento de las actitudes insensibles, encallecidas, respecto del acto de violación, aumento de la creencia de que las mujeres desean y disfrutan ser violadas y aumento de la voluntad efectiva, de decir que uno cometería una violación y también aumento en el comportamiento agresivo contra las mujeres... El Sr. Schiro cree que, de hecho, la víctima encuentra este tipo de actos agresivos muy placenteros".[14]

Según Donnerstein, Schiro "vio pornografía que mostraba violaciones de mujeres, pornografía que mostraba actos sádicos contra mujeres y hombres, y pornografía que mostraba actos de masoquismo muy agresivos, y siempre dijo en las entrevistas que los encontraba sexualmente muy excitantes, tan excitantes sexualmente, particularmente en los casos en los que había bebido, que, literalmente, si hubiera podido arrancar la página de la revista y violar a la mujer o tener relaciones sexuales con la fotografía, lo habría hecho, pero como no podía, buscaba una víctima involuntaria".[15]

A pesar de sus defectos y del hecho de que el Congreso que creó la *Comisión Lockhart* rechazó sus conclusiones, el informe de la Comisión fue ampliamente difundido por los medios de comunicación liberales como "prueba" de que la pornografía era inofensiva. La recomendación de que las leyes existentes fueran derogadas, junto con el hecho de que los juicios por casos de obscenidad prácticamente cesaron, generó la percepción en la opinión pública de que las leyes de obscenidad habían sido derogadas *de hecho*. Clive Barnes representando la reacción liberal ante la Comisión en el acto mismo de promover sus resultados pudo concluir que "las mujeres son el sexo menos privilegiado en lo que respecta a la *erotica* [ver

nota al pie pág. 756] y que esta situación de inferioridad* se deriva de la *supremacía masculina.*"[16] La conclusión de Barnes era que más obscenidades en el mercado [*smut*: indecencias, inmundicias], harían de los Estados Unidos un lugar mejor.

No pasó mucho tiempo antes de que empezaran a aparecer pruebas en contrario. En 1973, se estrenó, con amplia distribución, la película pornográfica *Garganta Profunda.* La protagonista, Linda Lovelace, se convirtió en una celebridad de la noche a la mañana en los numerosos artículos de la prensa liberal que trataron de dar respetabilidad a una mujer que realizaba actos desviados en la gran pantalla. Nora Ephron escribió una nota en la que citaba a Lovelace diciendo: "Me divertí mucho haciendo la película. No tengo ninguna inhibición respecto al sexo. Sólo espero que todos los que vayan a ver la película pierdan algunas de sus inhibiciones".[17] Lovelace, después de escapar de su proxeneta y manager, describió más tarde su "descenso" a lo que solía llamarse "la trata de blancas" en términos menos halagadores.

A lo largo de los años '70, era cada vez más evidente que dar rienda suelta al sexo significaba que el sexo se convertiría rápidamente en algo más. En los años '70, el sadomasoquismo se había convertido en una práctica tan frecuente que se utilizó como parte de una campaña publicitaria para vender discos de los Rolling Stones. "*I'm Black and Blue* de los Rolling Stones, y me encanta", decía una señora en un gran cartel de publicidad en Hollywood, maniatada con cuerdas alrededor de los brazos y moretones en los muslos. Cada vez estaba más claro que... "el sexo no se detenía sólo en el sexo". En 1976 se estrenó la película *Snuff* [Morir], que pretendía mostrar a una mujer asesinada y luego desmembrada en la pantalla para el deleite sexual del público. La película provocó la primera reacción a gran escala, aprobada por los medios de comunicación contra la pornografía desde que la Comisión Lockhart dijo al mundo que Estados Unidos sería un lugar mejor con más pornografía. Las feministas de todo el país protestaron contra la película. En San Francisco, en 1978, las feministas organizaron una Marcha de Recuperación de la Noche en el distrito *porno* de San Francisco. En Nueva York, en 1979, la organización

---

* La mujer "cosificada" por el negocio de la pornografía y la revolución sexual como objeto de la lujuria.

** Respecto de este mito feminista, es oportuno recordar la publicación de un polémico *best-seller* de 1971, *El varón domado*, de la escritora, médica, socióloga y psicóloga argentino-alemana de origen judío, Esther Vilar, quien destrozó ese mito de la "superioridad masculina", por lo cual el feminismo la acusó de "fascista", la amenazó de muerte y trató de sepultarla viva con décadas de desprecio.

Women Against Pornography [Mujeres contra la pornografía] ofrecía visitas quincenales a la calle 42.

Andrea Dworkin y Catherine A. Mackinnon intentaron que se aprobaran ordenanzas en Indianápolis y en Minneapolis que declararan ilegal la pornografía porque violaba los derechos de las mujeres.

Sin embargo, a mediados de la década de 1980, estaba claro que la pornografía era un tema que dividía al movimiento feminista. Un gran número de feministas, en su mayoría lesbianas, no veían nada malo en la pornografía porque ellas mismas la utilizaban. Mackinnon se vio atacada en las páginas de *Off Our Back*, una revista mensual de lesbianas. Comentando un artículo sobre la pornografía de Alice Henry que apareció en el número de noviembre de 1984 de *Off Our Back*, Sharon Page de Chicago aplaude a la autora y a la revista "por romper el silencio al mostrar que las feministas radicales *no son*, después de todo, seguidoras monolíticas del análisis y la estrategia antiporno de Mackinnon y Dworkin... El porno/la *erotica* puede desempeñar un papel progresista al mostrar a las mujeres que obtienen placer fuera del contexto matrimonial/reproductivo –si lo reclamamos para hacerlo". Fue el comienzo de una estrategia que la industria editorial adoptaría en los años '90 como una forma de desactivar la protesta feminista contra la pornografía.

Andrea Dworkin, quien parece haberse desquiciado al leer demasiada pornografía, tuvo una *sobrerreacción* típica del feminismo al condenar no sólo la pornografía, sino también las relaciones sexuales en general como algo esencialmente masculino. Los hombres, según Dworkin, eran *ipso facto* un fenómeno patológico. La pornografía era simplemente el síntoma más visible de la enfermedad, del mismo modo que la llaga es un indicio del herpes. La masculinidad era el *radix malorum* universal. "El terror", escribe Dworkin en *Pornografía: las mujeres que poseen a los hombres*, "es el tema y la consecuencia más destacada de la historia y la cultura masculinas... El terror surge del hombre, ilumina su naturaleza esencial y su propósito básico". Según Dworkin, no había prácticamente ninguna diferencia entre la violación y el matrimonio. "El matrimonio como institución se desarrolló a partir de la violación como práctica. La violación, originalmente definida como secuestro, se convirtió en matrimonio por captura. El matrimonio significaba que la unión debía extenderse en el tiempo, para ser no sólo usada, sino poseída de por vida, como una propiedad". Tal como los análisis de la mayoría de las feministas, los puntos de vista de Dworkin excluyen la necesidad de toda explicación. Se podría decir que Schiro era violador porque era hombre. La pornografía sólo le permitió expresar libremente su masculinidad. Los hombres explo-

tan sexualmente a las mujeres porque son hombres. La explotación existe porque los hombres existen, y así sucesivamente... todo sin la menor justificación o fundamento.

La creencia de que la perversión sexual, la explotación y la pornografía son una función de la masculinidad es, sin embargo, cada vez menos sostenible de cara a la evidencia. En primer lugar, las feministas, especialmente las lesbianas, cada vez más son consumidoras frecuentes de la pornografía. Para comprobarlo basta con leer los anuncios publicitarios de los libros de *Lambda Press* y *Naiad Press*. Naiad Press, de hecho, no tuvo reparos en vender los derechos de algunas de las historias de su *best-seller Monjas lesbianas* a la revista desvergonzadamente pornográfica *Forum*, propiedad de *Penthouse*, una de las tres grandes revistas "de una mano". Una nueva revista lésbica, *On Our Backs*, hace uso de material sadomasoquista típico sin filtros. Como resultado, y tal como ya ha sucedido en el ámbito heterosexual y homosexual masculino, la vida empieza a imitar al arte. Gloria Kaufman, una feminista de South Bend, escribiendo en el número de mayo de 1985 de *Off our backs*, explica cómo envió a dos jóvenes reclutas del movimiento feminista al *Festival de Música de Mujeres* en Michigan para lo que ella "suponía sería una experiencia edificante". Desgraciadamente las jóvenes reclutas se toparon con un taller de sadomasoquismo, donde vieron "un grupo de mujeres vestidas en cuero, montadas sobre otra mujer lacerada y ensangrentada en el suelo, también ensangrentado".[18]

Kaufman se enfrenta entonces con lo que parece una contradicción en el movimiento feminista. "¿Cómo es posible", se pregunta, "que desaprobemos que los hombres corten a las mujeres, pero toleramos que las mujeres lo hagan entre sí?".[19] Kaufman se enorgullece del pluralismo feminista. Ha escuchado los argumentos de la gente S/M [sadomasoquista], pero sigue sin estar convencida. "La gente S/M", opina, "te dirá que el sangrado es superficial y controlado. Eso no es tranquilizador".[20] Sin embargo, el mayor temor de Kaufman es que las sadomasoquistas den mala fama al lesbianismo. "Dado que las practicantes del sadomasoquismo son lesbianas", argumenta con lógica difícil de refutar, "ello valida la homofobia de algunas feministas no lesbianas... La homofobia basada en el miedo irracional es difícil de combatir, pero no imposible. La aversión a la homosexualidad basada en el conocimiento efectivo del sadismo en la vida real, sin embargo, es sumamente difícil, si no imposible, de erradicar".[21] Los hechos, en otras palabras, son el mejor argumento en que se sustenta la homofobia.

Para que sus lectoras lesbianas no concluyeran que había ido demasiado lejos por la vía de la intolerancia, Kaufman aclara que sólo se opone a la exhibición pública de mujeres que laceran a otras mujeres. "Que quede claro que no cuestiono la expresión de la sexualidad de nadie en la intimidad del ámbito privado".

La creencia de que el comportamiento sexual desviado del tipo descripto en las películas pornográficas y practicado en el Festival de Música de Mujeres de Michigan puede permanecer dentro de ciertos límites y así evitar que nadie salga herido, es la *piedra angular* de la apología liberal de la difusión de la pornografía. Tom Schiro creció en este contexto de decadencia cada vez mayor, y *pasó de ser un masturbador-a un mirón- a un violador-a un asesino* sin solución de continuidad, siguiendo una trayectoria claramente definida que cualquiera, que esté medianamente familiarizado con los temas de los que se ha ocupado la pornografía en los últimos diez años, debería ser capaz de predecir.

Si se tiene en cuenta cómo terminó, los primeros años de Schiro son notables por su ausencia de una patología. Schiro fue adoptado a la edad de cinco días. Sus padres adoptivos no se divorciaron, ni Schiro fue víctima de abuso infantil ni físico ni sexual. De hecho, parece que fue todo lo contrario. En todo caso, Schiro fue un niño muy mimado. "Desde que tengo uso de razón", escribió en una autobiografía de treinta y nueve páginas después de ser arrestado, "Mamá y papá me han dado todo lo que he querido. Siempre he tenido lo que quería. Mi cumpleaños es dos días antes de Navidad, así que recibía el doble de regalos. Recibí catorce bicicletas en trece años". Cuando Schiro no quería hacer algo, no lo hacía. Si no quería ir a la escuela, fingía que estaba enfermo. "La enfermera intentaba decirme que no estaba enfermo, pero yo me ponía a llorar porque sabía que mamá vendría a buscarme. Y lo hacía".[22]

Se ha escrito mucha literatura que ha contribuido a la mistificación de la violación, la mayor parte por feministas. Es, según estas, la expresión del reino del terror masculino sobre las mujeres. En su muy citado libro *Against Our Will* [Contra nuestra voluntad], la feminista Susan Brownmiller hace de la violación un principio cósmico:

> El descubrimiento del hombre de que sus genitales pueden servir como arma para generar miedo debe ubicarse entre los hallazgos más importantes de los tiempos prehistóricos, junto con el uso del fuego y la primera hacha de piedra. Desde la prehistoria hasta el presente, creo que la violación ha desempeñado una función crítica. Es nada más y nada menos que un proceso consciente de intimidación por el cual todos los hombres mantienen a *todas* las mujeres en un estado de miedo.[23]

Cuando uno examina la vida real de un violador, las explicaciones parecen menos cósmicas y más directamente relacionadas con el desarrollo libertino de su vida apetitiva, al margen de todo límite o norma moral, y bajo el estímulo antinatural de influencias gravemente perniciosas como la pornografía y las drogas. Cuando Mary Lee describió las prácticas sexuales de Schiro ante el tribunal, dio una idea de cómo una sexualidad desquiciada, del tipo descripto y fomentado por la pornografía, puede llevar por sí sola a la violación. "Él se autoestimulaba y bombeaba", dijo Lee sobre la vida sexual de Schiro, "hasta que acababa y luego se relajaba. Yo intentaba decir 'no', pero él nunca aceptaba un 'no' como respuesta". Un violador, en otras palabras, es alguien que nunca acepta un 'no' como respuesta. A lo largo de su vida, Tom Schiro recibió su impulso de fantasías suscitadas por la pornografía, que devinieron cada vez más extrañas e imperiosas a medida que transcurrieron los años. Sus adicciones a las drogas y al alcohol simplemente lo hicieron más propenso a actuar las escenas del material porno que contemplaba durante horas. Una vez que actuaba una escena pornográfica, la lujuria excitada se ponía en marcha para representar otra más extravagante aún en la pendiente de su vicio sexual.

"Recuerdo que iba a las librerías", escribió Schiro, describiendo uno de sus primeros recuerdos, "y buscaba libros de chicas o revistas de fotografías esperando que contuvieran desnudos. Empecé a mirar los escaparates. Era excitante... Empecé a fumar marihuana en 7º grado. Siempre lloraba mucho, especialmente por no tener amigos".[24]

Schiro recibió poca orientación moral de su padre. Tras ser sorprendido espiando y luego de que su padre lo sacara de la comisaría, Schiro recuerda que su padre le dijo: "Si quieres sexo, ¿por qué no preguntarme a mí. Te conseguiríamos una prostituta o algo así en lugar de andar espiando en las ventanas". A pesar de la vergüenza que causó a su familia, Schiro no fue castigado. "No recuerdo que me hayan puesto una restricción ni nada", añadió Schiro. El psicólogo Frank Osanka opinó que Schiro quedó atrapado en la telaraña de los malos hábitos que implican *una progresión necesaria* de una fase a otra.

> El acceso a las revistas de chicas, que se pueden adquirir fácilmente, lo [llevó a] descubrir los anuncios publicitarios de material más duro y a luego a buscarlos. En el pasado, eso significaba que, de joven, o se colaba en autocines *para adultos* o, como hizo Schiro, se relacionaba con un adulto que tuviera ese tipo de material y se involucraba sexualmente con ellos, para eventualmente entrar en las librerías para adultos. Hay una progresión de la gravedad, un aumento en la morbosidad del material, que creo que es peligroso,

> pero hoy en día ni siquiera es necesario pasar por todos esos pasos. Hoy hay material triple X disponible en tiendas de alquiler de vídeos que no son tiendas de libros para adultos; son comercios de alquiler de películas para la familia que tienen una sección que vende las películas de calificación X. Y muchas de esas películas contienen muchos de los temas más violentos que sólo se encuentran disponibles en las librerías para adultos.[25]

Cuando se le preguntó cuál era el cambio más significativo en la pornografía desde el *Informe de la Comisión [Lockhart] sobre Obscenidad y Pornografía,* el padre Morton Hill, S.J. citó la expansión de la pornografía en otros medios, sobre todo en el negocio de las cintas de vídeo domésticas.

Dado el tipo de prácticas que se acostumbra ver en la pornografía y el hábito de la masturbación que invariablemente la acompaña, no debería sorprender que el adicto no alcance a ver la línea *mágica* que separa lo que los liberales llaman el comportamiento en el ámbito privado y el acto de la violación. Schiro comenzó su derrotero de violación como una prolongación natural de su ya pervertida vida sexual. Había aprendido a no aceptar un "no" como respuesta. No podía decirse "no" a sí mismo. ¿Por qué debería aceptar esa respuesta de otras personas?

"Fue en abril de año 1977 cuando nos mudamos [a Indiana]", escribió en su autobiografía. "Entonces empecé a consumir cocaína. Empecé a espiar a través de las ventanas en Princeton. No tenía ningún amigo de verdad. Todo el mundo pensaba que yo que era un tonto y un agrandado. Cuando intentaba hacer un cumplido a la gente, siempre me salía algo ofensivo.

"No sé cuántas chicas 'me tiré' en Princeton [Indiana]. Tal vez 8. No sé de dónde salió la idea de la violación, pero me excitaba. Una noche fui a Mt. Carmel y miré por las ventanas en busca de una chica desnuda para violar. La encontré. Antes de esto siempre iba en mi coche y [me masturbaba]. Paraba a las chicas en la carretera y les preguntaba cómo llegar a algún sitio. Era como una compulsión. No podía detenerme. Lo hice muchas veces. Era cosa de todos los días. Me excitaba". A continuación, Schiro describe los sentimientos encontrados que tenía al exponerse. "Fue muy emocionante. No sé cómo me sentí. Sé que estaba fuera de mí. Siempre tenía miedo de que me atraparan, pero no podía parar.

"Tenía miedo. Recuerdo que después de cada vez que hacía estas cosas me decía, '*Dios mío, ¿qué he hecho?*'. No podía parar".[26]

Según la teoría de la catarsis propuesta por la Comisión Lockhart, Schiro debería haberse contentado con mirar sus películas y libros pornográficos y masturbarse en privado. No funcionó así, y los defensores de

la pornografía aún no han dado una explicación de por qué. La respuesta trasciende las categorías incluso de los buenos psicólogos porque tiene que ver con la naturaleza de la sexualidad propiamente dicha, que está intrínsecamente dirigida al otro. Si no se dirige a un cónyuge y se pone al servicio de la vida, se orientará hacia las personas que se han convertido en objeto, y entonces se dirigirá hacia la muerte. El reverendo Richard Roach, S.J., teólogo moral de la Universidad de Marquette, considera que el sexo plantea una alternativa excluyente. La negación de su finalidad intrínseca ordenada por Dios conduce inevitablemente a la depravación, que ha sido apropiadamente documentada en los últimos años.

> Cuando el sexo se desplaza de la auténtica expresión conyugal, se introduce realmente el sadomasoquismo porque la propia estructura física del sexo da una figura dominante y penetrante y una figura sumisa y penetrada –por muy activa que sea la mujer– y esa misma estructura física es potencialmente sadomasoquista. El sexo puede ser utilizado como una forma de dominación. Todo ese elemento se redime en *el auténtico amor conyugal.* Por eso el auténtico amor conyugal es a la larga el único sexo pleno y consolador. Aquel otro elemento de dominio permanece, en diversos grados, en todas las relaciones sexuales ilícitas. Ahora bien, en la *homosexualidad* ese elemento de dominación está inmediatamente presente en un grado mucho mayor, incluso en la etapa romántica inicial de la relación homosexual, porque el individuo tiene que someterse artificial o equivocadamente a hacer cosas desagradables para obtener ese placer, incluso si hay intercambio de ida y vuelta, por lo que, en la relación homosexual hay una megapotencia para el sadomasoquismo. En todo momento, en la propia estructura anatómica y psicológica del sexo está potencialmente aquel factor, el cual es redimido sólo por la estructura del amor conyugal honesto creada por Dios.

A medida que Schiro se sumergía más profundamente en la pornografía, su comportamiento devenía progresiva y abiertamente sádico. Golpeó a su novia Mary Lee varias veces en los meses previos al asesinato. Schiro repetidamente ahogó y luego revivió al hijo de Lee, Willie, en su bañera. Schiro también desarrolló una relación con un maniquí en un escaparate de una de las grandes tiendas de Evansville. Le contaba sus problemas, y en un momento dado se enfadó mucho cuando le cambiaron la peluca. Incluso le pidió permiso al maniquí para casarse con Mary Lee. Retrospectivamente, el psicólogo Osanka cree que este comportamiento junto con sus instrucciones a Lee de que no se moviera durante el sexo indicaban una creciente atracción por la *necrofilia.* En un momento dado, Schiro manifestó interés en trabajar en una funeraria para poder tener relaciones sexuales con los cadáveres. El sexo con los muertos era lo único que Schiro no había probado, y la idea se convirtió en una obsesión, tanto

que, según Osanka, Schiro sabía que iba a matar a su próxima víctima. Lo único que permaneció constante en el deslizamiento de Schiro hacia la violación final fue su constante uso de la pornografía. Era el combustible que alimentaba su obsesión.

"Cuando conocí a Mary", escribió, "después del primer mes de convivencia yo solía tomar mis revistas con fotos de mujeres y los miraba mientras teníamos sexo.

Me figuraba que estaba teniendo relación con las chicas de la revista. Era excitante. A Mary le gustaba ver mi cara. No creo que le gustara que lo hiciera. Las revistas de chicas me excitan mucho. Siempre las he mirado. Puedo recordar que cuando me "calentaba" al mirar revistas y películas de chicas, luego quería ir a violar a alguien. Cada vez que me masturbaba pensaba en la violación y en mujeres que había violado, recordando lo excitante que había sido, el dolor en sus caras. La emoción, la excitación".[--]

La *conexión entre el sexo ilícito y la muerte* es lo último que admitirían los propagandistas de la revolución sexual, pero siempre ha estado ahí. Tom Schiro tuvo que descubrirlo por las malas. La trágica relación entre la actividad homosexual masculina y el suicidio es bien conocida. Mientras que los números exactos son difíciles de conseguir, la tasa de suicidio entre los homosexuales activos parece ser veinte o más veces que en la población general. Tal como ha demostrado el aborto, una cultura saturada de sexo se convierte rápidamente en una cultura obsesionada con la muerte. La única manera en que Schiro podía satisfacer sus cada vez más extraños e imperiosos deseos sexuales era a través de aproximaciones más cercanas a la muerte hasta que finalmente sólo esta lo satisfizo, y la vida de una joven fue el precio que estuvo dispuesto a pagar por su satisfacción sexual. Schiro ha estado en "el corredor de la muerte" de la Penitenciaría Estatal de Indiana en Michigan City desde 1982. Él sigue masturbándose de diez a doce veces al día, ahora con imágenes mentales del cadáver de la mujer que asesinó. Su vida es un ciclo interminable de tumescencia y remordimiento vivido, como corresponde, en el corredor de la muerte.

CAPÍTULO 21

WASHINGTON, D.C., 1983

La más grande batalla política y legal contra la industria del porno y la masturbación

En mayo de 1983, Judith Reisman, por entonces recién doctorada en comunicación, se encontraba haciendo una investigación en la Universidad de Haifa, Israel, cuando fue invitada a un programa de entrevistas conducido por Pat Buchanan, famoso publicista de la derecha estadounidense y exfuncionario de Nixon. En el transcurso del debate, Reisman indicó que *la sexualización de los niños** en revistas como *Playboy* estaba conduciendo a una epidemia de abuso infantil por parte de jóvenes y adultos.** Uno de los oyentes que encontró muy inquietantes aquellas afirmaciones de Reisman fue Alfred Regnery (1942) (hijo del prestigioso editor conservador Henry Regnery), quien acababa de ser nombrado director de la Oficina de Justicia Juvenil y Prevención de la Delincuencia (la sigla en inglés que usaremos en adelante es OJJDP) en el Departamento de Justicia de los Estados Unidos (por el presidente Ronald Reagan). La OJJDP tenía un presupuesto para subvencionar investigaciones de su interés, y como Regnery no quería dar subvenciones a lo que consideraba una red

* Es decir, la exposición erótica de los niños; o los niños tomados como objeto de excitación sexual.

** Con perspicacia se ha observado que el abuso infantil y la pederastia -es decir, la corrupción sexual de menores- está relacionado con la homosexualidad. Según estadísticas del gobierno de EE.UU. en 1992, entre el 17% y el 24% de chicos menores de 18 años son víctimas de abusos homosexuales, comparado con el 0,09 de chicas víctimas de abusos por heterosexuales (Judith A. Reisman, American University).

de izquierdas que siempre las había recibido en el pasado, Reisman le pareció la persona más indicada para impulsar en su área los cambios políticos que la administración Reagan promovía desde Washington. Reisman se reunió con Regnery y otros funcionarios del Departamento de Justicia el 24 de mayo, y le comunicaron que estaban interesados en financiar una investigación que pudiera establecer la "relación causal entre la *sexualización** y la violencia que involucraba a niños en la pornografía", pero le dijeron que debía encontrar una universidad que administrara la subvención. Cuando Reisman mencionó a Jack Martin, propietario de una editorial de Texas que estaba interesada en su trabajo, Martin le respondió que era amigo de Richard Berendzen (n.1938), entonces presidente de la American University (AU). Martin pensó que Berendzen se interesaría en el proyecto.

Fue un presentimiento que resultó acertado. A principios de junio de 1983, Martin organizó una reunión entre Reisman y el Dr. Robert Norris, vicerrector de la universidad, quien indicó que la universidad estaba "bastante entusiasmada" sobre lo que consideraban un proyecto importante, que, además, no por casualidad, contaba con una importante financiación gubernamental. Norris concluyó informando a Reisman que podía contar con el nombramiento en una cátedra de investigación a tiempo completo, con matrícula gratuita para sus hijos, una vez aprobada la financiación. Respaldando lo que Norris había transmitido verbalmente, la Universidad notificó a Reisman, en una carta fechada 31 de agosto de 1983, que acababa de ser nombrada profesora titular de investigación. Luego, tras un periodo durante el cual todo se fue dando con una fluidez que parecía milagrosa, las cosas empezaron a complicarse. Como carecía de experiencia en las luchas políticas intrauniversitarias que caracterizan el área donde se cruzan el dinero del gobierno y la ambición académica, Reisman no fue consciente de lo que estaba ocurriendo hasta que fue demasiado tarde.

Reisman, llamada Judith Ann Gelernter, nació en 1935 en Newark, en el seno de una familia de judíos comunistas alemanes y rusos, quienes podrían haber asistido a una de las conferencias de Alexandra Kollontai cuando esta llegó a Nueva York. A diferencia de Kollontai, la familia Gelernter, que se dedicaba al negocio de los mariscos, trazó una clara línea demarcatoria entre la política de las izquierdas y la liberación sexual. Reisman recuerda que su madre la esperaba en casa todos los días después de la escuela, que su padre amaba a su madre y que la familia organizaba re-

* O "cosificación" de la persona convirtiéndola en objeto de excitación sexual.

uniones musicales improvisadas en torno al piano del hogar, donde escuchaban a su tía Mary, quien había rechazado una oferta para cantar en el *Metropolitan Opera* de NY, y todos interpretaban canciones folclóricas en inglés y en yiddish. La cultura musical de la familia Gelernter acabó contagiando a Judith, quien llegó a ser vocalista y productora de segmentos musicales para diversas instituciones como la televisión educativa pública (PBS), el Museo Público de Milwaukee, el Museo de Arte de Cleveland y el *Capitán Kangaroo*, un popular programa infantil de los años '50 y '60.

El idilio familiar continuó en la propia familia de Judith Reisman y sólo terminó en 1966, cuando su hija Jennie, quien entonces tenía diez años, y otros niños del barrio fueron abusados sexualmente por un adolescente vecino de trece años de edad, quien había sido trastornado mediante la exposición reiterada a la colección de revistas *Playboy* de su padre. Buscando apoyo o al menos una explicación de lo que había sucedido, Judith habló con una tía quien le dijo que los niños eran "sexuales desde el nacimiento". Cuando una compañera de Berkeley le dijo lo mismo, empezó a preguntarse cuál era la fuente de esa idea. Fue entonces cuando Judith Reisman hizo su primer contacto con el trabajo de Alfred Kinsey. No sería el último.

El 23 de julio de 1981, Reisman leyó su ponencia titulada "*The Scientist as a Contributing Agent to Child Sexual Abuse: A Preliminary Consideration of Possible Ethics violations* ["El científico como agente contribuyente al abuso sexual infantil: estudio preliminar sobre posibles violaciones a la ética"] en el 5to. Congreso Mundial sobre Sexología en Jerusalén, en el que sacó a la luz –por primera vez en los treinta y dos años transcurridos desde su publicación– el material sobre sexualidad infantil de las *tablas 30-34* del volumen de Kinsey sobre la sexualidad masculina y se preguntó cómo podían obtenerse esos datos sin incurrir en actividades delictivas. Antes de presentar su informe, Reisman había escrito a Paul Gebhard, coautor del volumen masculino de Kinsey, para preguntarle por los datos de las tablas 30-34. Gebhard respondió por escrito diciendo que los datos se habían obtenido de padres, maestros de escuela y algunos homosexuales masculinos, incluyendo "algunos de los hombres de Kinsey" que habían utilizado "técnicas manuales y orales" para catalogar el número de orgasmos que decían poder estimular en bebés y en niños.[1] Prácticamente todo el *establishment* de la industria del sexo de todo el mundo había concurrido a la reunión de Jerusalén, pero la reacción a la charla fue un silencio aturdido, hosco, o algo muy parecido, hasta que un reportero sueco se preguntó en voz alta por qué los expertos allí reunidos no tenían nada que decir.

El silencio era comprensible. Casi todos los asistentes habían citado a Kinsey como su mentor, y algunos incluso conocían la *actividad criminal* involucrada en las investigaciones de Kinsey. Todos sabían que la investigación de Kinsey era la base de su propia"ciencia", es decir, la base legitimadora de todo lo que ellos hacían. Kinsey era la base de ese castillo de naipes. Si lo que Kinsey había hecho podía ser desacreditado, quedaba amenazado el imperio sexual que se había construido desde su muerte, y del que todos dependían para vivir. Más tarde, cuando se supo que Reisman tenía dinero del gobierno estadounidense para proseguir su tesis de investigación y mostrar el vínculo entre la explotación de la "sexualidad" infantil por parte de Kinsey y la explotación que las revistas *Playboy, Penthouse,* y *Hustler* hacían de la misma cosa, el silencio aturdido inicial se convirtió pronto en una acción decididamente hostil, entre bastidores. Según Reisman, "el Instituto Kinsey había amenazado secretamente a la American University (AU) con una demanda judicial si se me permitía continuar mi estudio".[2] Reisman descubrió esto y otros hechos en ocasión de su testimonio judicial contra June Reinisch, por entonces jefe de los Institutos Kinsey, cuando ella procuró demandar al Instituto Kinsey por difamación.

Sin saber que se había montado un movimiento en su contra, Reisman comenzó a advertir problemas con el desembolso efectivo de la subvención poco después de que le fuera concedida. El 22 de agosto de 1983, Pamela Swain, directora de Investigación y Desarrollo de Programas de la OJJDP, escribió a Regnery informándole que el proyecto de Reisman no era más que un estudio limitado de la literatura de investigación, que podía ser realizado por la OJJDP con un costo aproximado de entre 40.000 y 60.000 dólares. Desde julio hasta diciembre de 1983, Robert Heck, director del programa de Reisman, le comunicó en varias ocasiones que se estaban encontrando con retrasos administrativos inusuales. Con el fin de acelerar la ejecución de la subvención, Heck eliminó todas las referencias a *Playboy, Penthouse* y *Hustler* y cualquier indicio de que esas revistas pudieran contribuir a los abusos sexuales de los niños o a la delincuencia, a pesar de que era parte del mandato original el examinarlas. Entonces, el 22 de diciembre de 1983, Reisman fue informada de que el Congreso había aprobado la subvención para explorar "*El papel de la pornografía y la violencia mediática en la violencia familiar, en el abuso y en la explotación sexual y la delincuencia juvenil*" por un importe de u$s 798.531.

Con la subvención finalmente aprobada, Reisman se reunió con el director de Contratos de la AU, Stanley Matelski, el 27 de diciembre de 1983, sólo para enterarse de que la AU se estaba arrepintiendo de ser la institu-

ción patrocinadora. "No sabemos si queremos seguir adelante con esta subvención", dijo Matelski a Reisman. "No estamos seguros de querer firmarla". Cuando se le preguntó por el abrupto cambio de actitud respecto a la entusiasta acogida inicial que su idea había tenido en junio, Matelski dijo que el columnista Jack Anderson había llamado a la AU para advertir que estaba investigando la subvención y, al parecer, tenía la intención de hacer un artículo negativo sobre el proyecto. Como resultado, la Dra. Anita Gottlieb, jefa del Departamento de Relaciones Públicas de la AU y antigua colaboradora de Anderson, recomendó que la Universidad dejara de conceder la subvención porque no quería una publicidad desfavorable. Comentando sobre la publicidad adversa que se esperaba, Matelski indicó que una persona "de más arriba" de la Universidad estaba de acuerdo con la recomendación de abandonar la subvención.

Por aquel entonces, Gordon Raley, director de Personal del representante Ike Andrews (Carolina del Norte) se vio involucrado en la historia cuando llamó a la AU y dijo que el proyecto Reisman era "ilegal". James Wootton, administrador adjunto de la OJJDP, diría más tarde que Judith Reisman era simplemente un peón en una guerra librada por personas que querían destruir a Al Regnery por sus puntos de vista conservadores, pero la vehemencia y la magnitud del ataque indicaban que había algo más que el cargo de una persona nombrada políticamente. Lo que estaba en juego era la credibilidad de la industria de la educación sexual y de la pornografía, porque todas ellas se basaban en Kinsey, y ahora Kinsey estaba siendo atacado.

El método de ataque contra el proyecto de Reisman consistía en presentar la subvención del gobierno como un despilfarro del dinero de los contribuyentes, lo cual lo desacreditaría ante el electorado conservador, que, de otro modo, estaría dispuesto a favor de lo que Reisman tenía que decir sobre los efectos de la pornografía. El 6 de febrero, Jack Anderson cumplió su amenaza y escribió un artículo que apareció en *The Washington Post* y se difundió a nivel nacional, calificando el proyecto de Reisman como "otro esquema que apesta a ciencia *vudú*". El 20 de febrero de 1984, *USA Today* publicó un artículo basado en una entrevista del 19 de enero con Raley, quien dijo: "Nunca he visto una subvención tan mala como esta, ni una asignación más irresponsable". Teniendo en cuenta los miles de millones de dólares que el gobierno ya había vertido en todas las formas imaginables de investigación con fines electorales, la vehemencia de la declaración de Raley iba más allá de la mera hipérbole. Claramente algo grande estaba en juego, y no se trataba de los u$s 800.000, que, desde un punto de vista fiscal era una suma insignificante.

La subvención se aprobó finalmente para su desembolso el 10 de febrero, pero los problemas de Reisman estaban lejos de terminar. Animado por los ataques en los medios de comunicación, Raley programó audiencias de supervisión del subcomité judicial sobre la OJJDP y la subvención de Reisman para el 11 de abril de 1984. Una vez que la American University recibió la subvención, Reisman comenzó a sufrir el mismo tipo de retrasos por parte del Departamento de Subvenciones cada vez que intentaba obtener el apoyo administrativo necesario para el proyecto. Sus intentos de hablar con el presidente Berendzen fueron rechazados puesto que el decano Frank Turaj le informó el 16 de mayo que toda la comunicación con el presidente de la Universidad tenía que pasar por él. Más o menos al mismo tiempo, Myra Sadker, la mujer que había firmado la carta de nombramiento de Reisman, dimitió y fue sustituida por el nuevo decano, David Sansbury, quien anunció en su primera visita a la oficina de Reisman que los resultados de su investigación podrían usarse para reprimir las libertades de la Primera Enmienda.

En este punto, las "revistas de una mano" se involucraron abiertamente en la contienda. En julio de 1984, *Playboy* publicó un artículo atacando a Reisman –"*Fat Grants and Sleazy Politics: Reagan's Porn Paranoia*" [Subvenciones gordas y política sórdida: la paranoia porno de Reagan]– en su edición de agosto, calificando al proyecto de Reisman como un "programa de censura de Gran Hermano". Un mes después, Larry Flynt,* por entonces en la cárcel a causa de un caso de obscenidad, escribió un artículo igualmente despectivo en *Hustler*. Periódicos como el *Atlanta Journal* y el *USA Today* hicieron artículos similares, al igual que *The Monitor*, la publicación de la *American Psychological Association*.

Poco después de la aparición del artículo de *Playboy*, los senadores Arlen Specter (R, PA), Howard Metzenbaum (D, OH) y Edward Kennedy (D, MA) realizaron audiencias en el Senado sobre la subvención al proyecto Reisman, en las que se interrogó no sólo a Reisman sino también a Richard Berendzen y al decano Frank Turaj de la AU, así como a Alfred Regnery, James Wootton, Robert Heck y Pamela Swain de la OJJDP. El personal de Reisman, que ya estaba presionado para cumplir su plazo, se vio intimidado y acosado, y a Judith Reisman se la amenazó con graves consecuencias a menos que compareciera inmediatamente ante el comité de supervisión. Durante esas audiencias, Specter le hizo preguntas de este tipo: "¿Tiene usted intención de abandonar el proyecto a raíz de estos procedimientos?".

* 1942-2021: editor de *Hustler* –150 millones de dólares anuales– y dueño de un imperio de material pornográfico.

También exigió ver pornografía infantil, y cuando Reisman le entregó una caricatura de "Chester, el Molesto", el senador Specter, ignorando el título, afirmó que no había abuso en la caricatura, aunque se trataba de la misma caricatura que se utilizó para ayudar a condenar a su creador, Dwaine Tinsley, por abuso incestuoso de su hija unos años más tarde.

Según Susan Trento, "nadie quiso ayudar a Reisman a preparar las audiencias". Como resultado, Reisman concurrió, sin saber cuál era el verdadero propósito de las mismas, que, según Trento, servían a los políticos que deseaban mostrarse ante la prensa. ¿Qué prensa, no lo dice, ni tampoco a quién representaba la prensa en esta guerra cultural? Más tarde, después de que Reisman se enterara de que Howard Metzenbaum había sido entrevistado por *Penthouse*, ella consideró que él debería haber reconocido ese conflicto de intereses y haberse excusado.

Ante las audiencias del subcomité, el presidente de la AU, Berendzen, defendió a Reisman a regañadientes basándose en la libertad académica, pero en la AU ya se estaban tomando medidas para destruir el proyecto, o, al menos, para reestructurarlo radicalmente. Tan pronto como la AU firmó la subvención, la Junta de Revisión Institucional de la AU exigió que Reisman no examinara ni se refiriera al trabajo de Kinsey en cualquier cosa que hiciera con el dinero de su subvención. El 10 de septiembre, Myra Sadker y Frank Turaj se reunieron con Reisman y le presentaron un nuevo organigrama para el proyecto, que ponía a Sadker en el control general del mismo. Sadker también fue nombrada "Directora de Investigación" y "Primera Autora" del diseño del proyecto. Reisman se negó a aceptarlo y amenazó con demandar. El 9 de octubre, el rector de la AU, Milton Greenberg se reunió con Reisman para informarle que, por entonces, la universidad sólo proseguía con renuencia el procedimiento para administrar la subvención. También dejó claro que consideraba que no había pruebas de que el contenido de las páginas de *Playboy*, *Penthouse*, y *Hustler* tuviera algún efecto en el comportamiento. "Todos sus colegas", dijo Greenberg a Reisman, "leen estas revistas", por lo que "nadie la escuchará, no importa lo que encuentre".

Después de los ataques en *Playboy* y *Hustler*, la subvención de Reisman se redujo a 200.000 dólares, pero incluso esto no satisfizo a sus críticos. El 10 de diciembre de 1984, Gordon Raley fue citado diciendo en un artículo de *UPI* (United Press International) que "el alcance de este proyecto debería haberse reducido hace un año, y debería haberse reducido a cero". Poco después de dejar su puesto de director de Personal del Subcomité en 1985, Raley escribió un artículo especialmente crítico atacando a Reisman, titulado "La emoción de los u$s 734.000 de Reisman". El artículo

apareció en *Penthouse*, en su número de noviembre de 1986, junto con el tipo de gráficos que Reisman criticaba.

Mientras tanto, continuó sin cesar la misma hostilidad en la prensa, incluyendo un artículo en la primera plana del 3 de mayo de 1985 en *The Washington Post*. So pretexto de responsabilidad fiscal, la prensa exigía el equivalente a una *censura previa* de la investigación, y al no conseguir que se cancelara la subvención, hicieron todo lo posible para desacreditar los resultados antes de que la investigación concluyera. A primera vista, la reacción parecía desproporcionada con respecto al estímulo, pero luego se supo que la Administración Reagan estaba por promover una importante iniciativa propia contra la pornografía, y que el ataque a Reisman podía verse como un ataque preventivo a algo más grande que se veía justo en el horizonte. El propósito del ataque mediático era *trivializar* cualquier preocupación por la pornografía como un desperdicio del dinero de los contribuyentes. El 13 de mayo, Raley fue citado en la revista *Time* diciendo: "No necesitamos un estudio para determinar que la pornografía infantil es mala. Nos vendría bien algo de ayuda para hacer algo al respecto. Lo que Raley omitió decir es que Reisman estaba abocada a documentar *el uso de niños* en las tres grandes revistas porno –*Playboy*, *Penthouse*, y *Hustler*– y que era dudoso que Raley quisiera ayudar para atacarlas, especialmente habida cuenta de uno de sus artículos publicado en *Penthouse*. Entonces resultó evidente la razón de toda esa campaña defensiva.

El 20 de mayo de 1985, el recién nombrado fiscal general Edwin Meese (n.1931) convocó a una conferencia de prensa en el Departamento de Justicia en Washington, D.C., a fin de presentar a los miembros de la Comisión del Fiscal General sobre Pornografía. La nueva comisión se había creado un año antes, cuando el presidente Reagan firmó la *Ley de Protección de la Infancia* de 1984. Según Meese, "el presidente hizo esta petición en respuesta a las numerosas quejas contra la pornografía que se han registrado en toda la nación. El objetivo de la comisión es reevaluar el impacto de la pornografía en la sociedad durante los últimos quince años, especialmente su relación con el aumento de la violencia y la difusión por los medios de comunicación, y otras tecnologías como la videograbadora, el teléfono e incluso el ordenador". Entre sus objetivos, la *Comisión Meese* debía "determinar la naturaleza, el alcance y el impacto en la sociedad de la pornografía en los Estados Unidos, y hacer recomendaciones específicas al Fiscal General sobre las formas más eficaces de contener la difusión de la pornografía, en consonancia con las garantías constitucionales". Entre otras cosas, el alcance de la Comisión incluía "una revisión de las pruebas empíricas y científicas disponibles sobre la relación entre la expo-

sición a materiales pornográficos y el comportamiento antisocial, y sobre el impacto de la creación y difusión de la pornografía adulta e infantil en los niños". Como eso parecía ser una referencia al proyecto Reisman, toda la conmoción por una subvención, de repente quedó clara. Para 1985, el embotamiento sexual que acompaña a la pornografía había aumentado hasta el punto de que lo único que molestaba al ciudadano medio era la pornografía infantil. Por lo tanto, si había que poner un límite a la difusión de la pornografía, tendría que basarse en la indignación que provocaba la explotación de los niños. La Comisión debía concluir un año después de la fecha de la primera reunión de sus integrantes. Ésta se celebró en Chicago los días 24 y 25 de julio de 1985.

Diez días después de que el fiscal general Edwin Meese anunciara la formación de su comisión sobre la pornografía, Greenberg, el preboste de la AU, llamó a Reisman a su despacho para decirle que bajo ninguna circunstancia se le permitiría trabajar en el programa más allá de la fecha límite del 30 de noviembre de 1985. Reisman también fue notificada de que su equipo de fotocopiadoras Xerox sería retirado antes del 27 de noviembre. El 29 de octubre, Reisman fue informada de que tenía que ejecutar la partida asignada dos semanas antes del plazo que Greenberg le había dado en mayo.

Al final, Reisman completó el borrador del informe de la subvención a fines de 1985, a pesar de que la AU le cambió el plazo, reduciéndole aún más el tiempo de que disponía (y a pesar de las fricciones y los problemas causados a su personal por el acoso externo e interno). Fue despedida de la AU inmediatamente después de la entrega del informe; no obstante, el borrador permaneció en la AU para su "edición" administrativa antes de enviarlo al grupo de revisores para que hicieran comentarios, correcciones y adiciones. En lugar de editar el documento de Reisman, la AU tardó nueve meses en reescribir su informe. La versión de la AU, con las confusas críticas de los correctores, fue enviada al Departamento de Justicia, donde Verne Spiers, el nuevo administrador de la OJJDP, no perdió tiempo en anunciar que el estudio que habían encargado era rechazado debido a múltiples defectos graves. Al recuperar el acceso a su informe durante un lapso de nueve semanas, Reisman comenzó la minuciosa y penosa tarea de leer y corregir el informe de 1.600 páginas, volviendo a insertar lo que AU había quitado.

Hubiera sido una tarea imposible para un investigador solitario pero el reverendo Jerry Falwell* se enteró de su situación y facilitó a Reisman su

* 1933-2007: influyente pastor bautista y teleevangelista estadounidense, cofundador de la coali-

traslado, junto con toda su documentación, en un vuelo a su base en Lynchburg, Virginia, donde pudo disponer de secretarias y hasta de un artista gráfico. Dado que la AU bloqueó a Reisman los discos de su ordenador y sus archivos de datos, la investigadora durante las siguientes nueve semanas cotejó diligentemente su copia impresa original con la versión alterada de la AU. Así, todos los datos fueron reincorporados y comprobados, y de este modo se volvió a crear el documento. Aunque Reisman había obtenido la promesa de la AU de que todos sus materiales serían entregados a la Comisión del Fiscal General sobre la Pornografía a más tardar el 31 de enero de 1986, esto nunca sucedió.

En enero de 1986, poco después de que Reisman fuera obligada a dejar su puesto en la American University, Sanford Ungar, un periodista que había trabajado para la radio pública, fue nombrado decano de la Escuela de Comunicación de la AU. Ungar no tenía título universitario en comunicación, por lo que su nombramiento extrañó a Reisman. Pero la razón del nombramiento quedó clara cuando Ungar apareció ese verano como portavoz de *Americans for Constitutional Freedom*, el grupo pantalla que la *Coalición de Medios* –es decir, "*la industria de la masturbación*"– había creado para luchar contra la *Comisión Meese*. Reisman sostiene que el nombramiento de Ungar fue parte de un acuerdo por el cual un grupo de potenciales donantes ricos daría dinero a la escuela de comunicaciones de la AU. En el verano de 1986, Ungar apareció en el programa de noticias de McNeill-Lehrer representando a *Americans for Constitutional Freedom*, al que describió como un grupo de "empresas e individuos preocupados por los efectos de la Comisión de Pornografía del Departamento de Justicia... personas preocupadas por ese tipo de histeria –por la agitación actual sobre la pornografía y el intento de comenzar a intimidar a la gente para que se retiren materiales perfectamente legales de las tiendas, las bibliotecas y las aulas".[4]

Justo en el momento en que Ungar fue nombrado decano en la AU, el 21 de enero de 1986 Linda Boreman testificó ante la *Comisión Meese* en Nueva York. Durante su testimonio, relató haber sido pateada y golpeada durante el rodaje de *Garganta Profunda* en Miami, y que Chuck Traynor [su primer esposo, manager y proxeneta explotador] la mantuvo sometida como prostituta. Quizá, anticipando lo devastador que sería el testimonio de Boreman, "la industria de la masturbación" organizó un ataque preventi-

ción conservadora *Moral Majority*.

vo unas semanas antes. El 16 de enero de 1986, Betty Friedan* y otras figuras prominentes de la liberación sexual, organizaron una conferencia de prensa que finalmente se publicó como un opúsculo titulado: "*La Comisión Meese Expuesta: Actas de la Coalición Nacional Contra la Censura*". Además de la Sra. Friedan, asistieron Kurt Vonnegut y Colleen Dewhurst, quien finalmente se convirtió en directora del Fondo Nacional de las Artes, y Harriet Pilpel de la ACLU, quien hizo carrera defendiendo a Alfred Kinsey mucho después de que este estuviera en su tumba, y amenazando demandar a Pat Buchanan por una columna que este escribió sobre la denuncia de Reisman acerca del difunto sexólogo. Friedan, quien hizo carrera autorretratándose como una mujer sensible a las necesidades de las mujeres, no sólo ignoró el testimonio de mujeres como Linda Boreman, quienes fueron torturadas para promover la excitación sexual del país, sino que, además, las culpó de traidoras a su sexo al colaborar con la Administración Reagan en general y con el fiscal general Meese en particular. De hecho, Friedan, ignorando el testimonio de mujeres que fueron denigradas y sometidas físicamente como resultado de la experimentación sexual inspirada en la pornografía, se superó a sí misma al afirmar que "la supresión de la pornografía es extremadamente peligrosa para las mujeres".[5]

Nunca llegó a explicar por qué. No es que a Friedan le gustara la pornografía. "En su mayor parte me parece muy aburrida", opinó, "pero reconozco el derecho de otros que eligen excitarse de esa manera", –incluso, evidentemente, pues la trayectoria de la pornografía para entonces lo había dejado claro, si la tortura y la muerte de las mujeres eran necesarias para gratificar ese deseo. "Tú sabes", continuó la Sra. Friedan, "alguna pornografía ciertamente degrada a las mujeres. También degrada a los hombres y degrada el sexo. La pornografía que promueve la violencia es particularmente deplorable. Pero las fuerzas que quieren suprimir la pornografía no están a favor de suprimir las armas".[6]

A pesar del *non sequitur* sobre las armas, lo que la Comisión Meese y las desafortunadas damas que testificaron allí habían aprendido de la manera más dura fue que la pornografía generaba una trayectoria psíquica inherentemente inestable que comenzaba con el sexo ilícito, a menudo terminaba con la tortura y, a veces, con la muerte. Friedan dijo en su declaración que "la máxima obscenidad en los Estados Unidos era la violencia asesina", sin dar la menor indicación de que en 1986 la evidencia del origen de la violencia asesina vinculada a la libido emancipada de la

* 1921-2006: estadounidense de origen judío, teórica del comunismo y activista radical del feminismo, autora de *La mística femenina* y firmante de *Segundo Manifiesto Humanista*.

moral era un asunto de dominio público, el mismo registro público que la Sra. Friedan esperaba suprimir con su propio testimonio. "El proxeneta", declaró ante la Comisión Meese una testigo que logró escapar de la esclavitud blanca,

> hizo pornografía de todas nosotras. También hizo grabaciones de nosotras teniendo sexo con él y grabaciones de nuestros gritos y súplicas cuando nos daba brutales palizas. No era raro que nos amenazara de muerte. Luego utilizaba estas grabaciones para humillarnos, reproduciéndolas para sus amigos en nuestra presencia, para su propia excitación sexual y para aterrorizarnos a nosotras y a otras mujeres que traía a casa.[7]

En 1985, toda la brutalidad y la tragedia personal asociadas a veinte años de liberación sexual y casi treinta años de leyes liberales de obscenidad comenzó a decantar en la conciencia pública, y una vez que se hizo evidente que la pornografía no era un delito sin víctimas, la gente estuvo dispuesta a actuar en base a lo que habían aprendido. El 10 de abril de 1986, el presidente de *Southland Corporation,* propietaria de 4.500 tiendas *7-Eleven* en todo el país, anunció que ya no vendería las revistas *Playboy*, *Penthouse* o *Forum* en sus locales. La carta también dejaba claro que Southland basaba su decisión en parte en "El informe de Judith Reisman ante las audiencias de la Comisión Meese sobre Pornografía Infantil". El testimonio de Reisman sobre "Imágenes de niños, crimen y violencia en *Playboy*, *Penthouse* y *Hustler*", había sido entregado a la Comisión el 12 de noviembre de 1985, dos semanas antes de que fuera expulsada de sus oficinas en la AU. El anuncio de Southland causó tal furor público que otras grandes cadenas de farmacias y supermercados, así como muchas tiendas atendidas por el padre y la familia, siguieron el ejemplo anunciando que ellos también dejarían de ofrecer la revista *Playboy* y otras revistas porno en sus tiendas.

Cuatro días después del anuncio, Reisman fue llamada a la oficina de Jennifer Murphy y le dijeron que la Universidad estaba muy preocupada por la carta de *7-Eleven*. La AU había estado editando el informe de Reisman desde noviembre sin darle participación, y Murphy estaba preocupada por el modo como la información podría ser utilizada. Ahora quedaba claro que tanto Reisman como la Comisión Meese eran consideradas una gran amenaza para las ganancias de la industria de la masturbación. Como resultado, la industria decidió que las conferencias de prensa con Betty Friedan no iban a ser suficientes. Lo que necesitaban era un esfuerzo concertado mucho mayor. La Coalición de Medios necesitaba ayuda para organizar un ataque masivo... contra la Comisión Meese, que involucrara a "grupos pantalla" que pudieran enfrentarse a los medios de comunica-

ción y desviar la atención de las conclusiones de Reisman y de todas las historias de horror que personas como Linda Boreman estaban contando. La nueva estrategia implicaba el contacto directo con los responsables de la toma de decisiones y fue diseñada para influenciarlos con *persuasión "amistosa"*.

El 16 de mayo de 1986, *Playboy Enterprises* presentó una demanda en la corte federal contra el fiscal general Edwin Meese y los miembros de la Comisión del Fiscal General sobre Pornografía. En julio de 1986, *Esquire* publicó un artículo de Sanford Ungar en el que este caracterizaba a Meese como un "rotario de pueblo fuera de lugar" en la política de Washington. Peor aún, Ungar insinuaba que Meese quería ser aceptado por las mismas personas que le despreciaban a él y sus ideales. Tras dejar la radio pública, Ungar trabajó como jefe de la división de relaciones públicas de *Gray and Co.*, agencia de lobby en Washington D.C. Tanto Meese como su esposa Úrsula eran amigos personales de Berendzen, el presidente de la AU, y ambos eran amigos de Bob Gray, presidente de la mencionada empresa de relaciones públicas, y fue a Gray y su compañía a quien la industria de la masturbación se dirigió en su momento de necesidad.

La contraofensiva no se hizo esperar. El 30 de mayo de 1986, Alfred Regnery dimitió como jefe de la OJJDP. El 5 de junio de 1986, menos de dos meses después de que *Southland Corporation* anunciara que *7-Eleven* dejaría de vender revistas porno en sus tiendas, Steve Johnson de Gray & Co. escribió una carta a John M. Harrington, vicepresidente ejecutivo del Consejo de Asociaciones de Distribuidores de Publicaciones Periódicas, agradeciéndole su reunión de la semana anterior. En esa reunión, a la que también asistieron los socios de Gray and Co., Frank Mankiewicz y Ray Argyle, Johnson y Harrington discutieron los problemas, tanto potenciales como reales, que la Comisión Meese, que debía publicar su informe en menos de un mes, planteaba a la industria editorial, así como las estrategias, tanto a largo como a corto plazo, para desacreditar a la Comisión. La industria editorial había formado una comisión *ad-hoc* llamada *Media Coalition* para combatir los esfuerzos de la Comisión Meese. Los miembros integrantes de la *Coalición de Medios* constituían el *Quién es quién* de la industria editorial e incluía a: la Asociación Americana de Libreros, la Asociación de Editores de los Estados Unidos, el Consejo de Distribuidores de Publicaciones Periódicas, la Asociación Internacional de Distribuidores de Publicaciones Periódicas y la Coalición Nacional de Tiendas Universitarias, lo que significaba que algunos de ellos tenían un interés financiero directo en la venta de pornografía, hecho que surgió de la carta de Johnson, cuando dijo que los intereses financieros de la Coalición de

Medios tendrían que ser disimulados desviando la atención del público a las cuestiones de la Primera Enmienda. Que esto no iba a ser fácil ni barato quedó claro cuando Johnson empezó a hablar del costo del proyecto y llegó a la cifra de 75.000 dólares al mes como estimación inicial. Además, Gray & Co era aparentemente sólo una de las empresas de relaciones públicas contratadas para ayudar a la Coalición de Medios.

En coordinación con el abogado de la *ACLU*, Michael Bamberger, aquel mismo grupo junto con la *Freedom to Read Foundation*, la *ACLU*, la *Association of American University Presses*, la *NYCLU*, y *St. Martin's Press*, que posteriormente publicó la apología del porno de Wendy McElroy, *XXX*, habían presentado un escrito de *amicus curiae* en 1981 a favor del acusado en el caso de pornografía infantil de Paul Ira Ferber. El mismo grupo de organizaciones, de nuevo bajo la dirección del Sr. Bamberger, de la ACLU, demandó a la ciudad de Indianápolis tras aprobar una ordenanza diseñada por Catherine Mackinnon que reconocía la pornografía como discriminación sexual.

Sin embargo, Johnson deja claro en su nota que la eficacia de la Coalición de Medios estaba limitada por la percepción de que lo único que deseaban defender eran sus propios intereses financieros. "La creación de... un grupo amplio con claros objetivos y la selección de un portavoz nacional", según Johnson, "ayudaría a disipar la idea de que los opositores al trabajo de la Comisión sólo están interesados en proteger sus propios intereses financieros o que, de alguna manera, están "a favor de la pornografía". En consecuencia, Johnson sugirió que la Coalición de Medios seleccione "un portavoz nacional que no esté directamente involucrado en la publicación" porque eso "ayudaría a los líderes de opinión, a los responsables políticos y al público en general a entender que la cuestión no es la pornografía, sino las libertades de la Primera Enmienda".

El grupo de este "portavoz" imparcial "debía incluir a académicos libertarios civiles, líderes religiosos, líderes cívicos y comunitarios, políticos, ejecutivos de empresas y fundaciones, autores y editores, columnistas, comentaristas y artistas". Este nuevo grupo podría llamarse "Estadounidenses por el Derecho a Lectura" o "La Coalición de la Primera Enmienda". William Buckley escribió más tarde que Gray & Co lo había llamado por el tema de la pornografía, dando algún indicio de que el plan se había puesto en marcha. Finalmente, la *Media Coalición* se decidió por el nombre de *Americans for Constitutional Law* [Estadounidenses por la Libertad Constitucional], organización que Susan Trento describe como "una de esas actividades encubiertas que Gray & Co sabía realizar con el fin de crear organizaciones fantasmas".

El plan de Gray & Co, según Johnson, se centraría en la siguiente estrategia: en primer lugar, negaría que la pornografía fuera "de alguna manera causa del comportamiento violento o delictivo", que era, por supuesto, lo esencial de lo que testimoniaron las mujeres ante la Comisión Meese. La oleada de libros con casos de mujeres afectadas de apoplejía (que se discutirá en detalle más adelante) que aparecieron en los años 1990 fue un desarrollo de este mismo tema, financiado por la misma industria que pagaba a Gray & Co 75.000 dólares al mes para desacreditar a Reisman y a la Comisión Meese. Durante los años 1990, en lugar de sostener, a través de una empresa de relaciones públicas, que el porno no hace daños, la industria pagaba a las mujeres para que escribieran libros en los que afirmaban que el porno las ayudaba a ser sexualmente autónomas al liberarlas de la dependencia de los hombres para tener un orgasmo. En segundo lugar, la campaña de Gray & Co contra la Comisión Meese afirmaba que la pornografía "desvía nuestra atención de los verdaderos problemas económicos y sociales" y, por último, afirmaría que toda la Comisión Meese fue "orquestada por un grupo de extremistas religiosos cuyas tácticas y objetivos no son claramente representativos de la opinión pública".

Además de la campaña de relaciones públicas bajo la dirección de Frank Mankiewicz, Johnson también propuso en su carta el objetivo de influir en los legisladores directamente a través del principal *cabildero* ["*lobbysta*"] de Gray and Co., Gary Hymel, quien se desempeñó como "ex ayudante principal del presidente de la Cámara Thomas P. (Tip) O'Neill" y, por tanto, podía prometer "conocimiento y acceso al proceso de toma de decisiones legislativas y administrativas". En una floritura de final fatuo o brutalmente cínico, Johnson le asegura a Harrington que los cabilderos de Gray & Co están "acostumbrados a trabajar con nuestro personal en el armado de campañas nacionales de base a favor de nuestros clientes".

El objetivo de la campaña a favor de las publicaciones porno era generar la ilusión de un amplio apoyo de la población, cuando, en realidad, el propio Johnson ya había admitido en su carta que "las conclusiones y recomendaciones de la Comisión [Meese] probablemente encontrarán una amplia aceptación pública". En una sociedad que se proclama democrática era esencial encubrir los intereses financieros de aquellos que se benefician de la explotación del asunto de que se trate, en este caso, de la sexualidad, tras una fachada de apoyo "popular". La *mendacidad* es esencial para una manipulación eficaz de este tipo; sin ella, la manipulación no funciona.

El memorándum era una buena indicación de cómo funciona el sistema político en los Estados Unidos, pero más allá de eso, también era una

prueba de cómo la comercialización de la lujuria funciona en ese sistema. La esencia de una política republicana es la búsqueda del bien común. La esencia de la política imperialista es el poder, el poder no del pueblo, sino de una facción sobre otra. *Así como la república necesita la virtud para funcionar, el imperialismo funciona con la lujuria.* El imperialismo es un apetito organizado políticamente. Cada facción se esfuerza por utilizar el poder del Estado para satisfacer sus propios deseos y pasiones. A medida que los políticos sucumben uno tras otro a la atracción del dinero para asegurar su elección y su eventual reelección, el orden del Estado pasa a ser determinado por aquellos que pagan el precio más alto. Los que más dinero tienen controlan el *apetito* [de la mayoría]. Así pues, a fin de asegurar su permanencia en el poder, promueven la concupiscencia sin restricciones, sabiendo que el resultado final de lo que son esencialmente transacciones financieras resultará a su favor. Wilhelm Reich pensó que sólo el socialismo podía conducir a la libertad sexual, y que la libertad sexual sin restricciones llevaría al socialismo. Sucedió que estaba parcialmente equivocado. El capitalismo era mucho mejor para explotar el apetito sexual, y el sistema político que creó el capitalismo resultó mucho mejor aún para convertir las pasiones desordenadas en una forma de control político a través de la explotación económica. En la década de 1990, el apetito sin restricciones significaba el cobro de un precio por lo que solía ser gratis. Significaba la reducción de todos los aspectos de la vida a una forma de *consumismo*. Significaba la promoción de la *esclavitud*, tanto espiritual como económica, en nombre de la libertad. En última instancia, los seguidores de la Ilustración también creían lo que Agustín afirmó en la *Ciudad de Dios* cuando dijo que un hombre tiene tantos amos como vicios, pero, ciertamente, no en el sentido en que Agustín lo expresó. La Ilustración simplemente invirtió los valores al abrazar esencialmente el mismo concepto. La Ilustración promovió el vicio [el desorden de los apetitos o pasiones] entre sus víctimas como un medio para convertirse en sus amos desde una perspectiva política y económica. Platón tenía razón; una libertad de este tipo conduce efectivamente a la esclavitud. La *liberación sexual es una forma de control político.*

Al mismo tiempo que se iniciaba la campaña de relaciones públicas, las purgas continuaron en la OJJDP. Para el 16 de junio, James Wootton se había ido, obligado a dimitir y, poco después, sometido a una investigación del FBI para intimidarlo aún más. Wootton fue sustituido por Pamela Swain, quien en agosto de 1983 había filtrado a la prensa su memorándum criticando el estudio de Reisman, poco después de que el proyecto había sido aprobado. La campaña para desacreditar a la Comisión Meese cul-

minó en julio de 1986, cuando esta publicó su informe, y el fiscal general Edwin Meese, a instancias de Bob Gray, se distanció del mismo, no obstante llevar su nombre. "El exfiscal de California", según Trento, "famoso por su dureza, aceptó presentarse en público y decir que *Playboy* y *Penthouse* no eran obscenas. Dijo que había leído *Playboy* en su juventud".[9] "Tan pronto como se le hizo ver la locura de sus dichos, rápidamente se desdijo", tal como lo recordó un ejecutivo de Gray & Co. "Hizo de Meese un hazmerreír", añadió. A pesar de sus esfuerzos, o tal vez gracias a ellos, Gray & Co. recibió subvenciones del Departamento de Justicia para promover otros programas del Departamento. El informe de Meese relegó la investigación de Reisman a una nota a pie de página y no pudo encontrar un editor conocido que lo publicara, hasta que una editorial de libros de cocina reimprimió los resultados para ponerlos a disposición del público.

El 10 de noviembre de 1986, o alrededor de esa fecha, Pamela Swain admitió ante Judith Reisman que, aunque la AU había retenido y alterado su trabajo durante nueve meses, la OJJDP iba a publicar su destrozado informe en tres días. A Reisman se le dio tres días para entregar su informe original corregido a la OJJDP. Pamela Swain había indicado, en respuesta a una llamada telefónica de la Dra. Reisman, que el informe tendría que ser promulgado al público y a la prensa por la OJJDP diez días después de su recepción en virtud de los requisitos de la ley sobre Libertad de Información. Esto era falso, por supuesto. El 13 de noviembre de 1986, Reisman entregó cuatro copias corregidas del informe de 1.600 páginas a los administradores de la OJJDP Verne Spiers y Pamela Swain. Los informes venían completos con cinco revisiones completas de aprobación por pares y cartas de respaldo. Sin embargo, en lugar de alegrarse de que su dinero no se desperdiciara, en veinticuatro horas (evitando los fallos de la Libertad de Información), el Sr. Spiers había entregado las cuatro copias a la AU para su eliminación. Sólo las copias no corregidas se harían públicas por la OJJDP, y fue sobre la base de estas versiones que el informe fue condenado rotundamente por la prensa. El 29 de octubre de 1991, el siguiente administrador de la OJJDP, Robert Sweet Jr. describió la investigación de Reisman como "un estudio sólido, que produce datos de alta calidad en un área compleja y difícil, llevada a cabo de una manera científicamente aceptable".[10]

A principios de noviembre, el Departamento de Justicia intentó llegar a un acuerdo en la demanda de *Playboy*, ofreciendo emitir una declaración afirmando que *Playboy* nunca había sido considerada obscena. La declaración carecía esencialmente de sentido. La obscenidad, que siempre ha estado bajo el poder de la policía del Estado y nunca ha sido una ex-

presión protegida por la Primera Enmienda, se mezcló con el fallo *Roth* y otras decisiones posteriores sobre la pornografía y, como resultado, había perdido su significado como término legal. Tras *Roth*, el Estado podía perseguir los casos de pornografía *dura*, que era sólo una clase de obscenidad, pero incluso estos juicios cesarían después de que el gobierno de Clinton asumió el poder. Sin embargo, *Playboy* buscó otras concesiones. Poco después de que el Depto. de Justicia presentara su oferta de acuerdo, Meese declaró públicamente que había leído *Playboy* y *Penthouse* cuando era joven y que no las consideraba obscenas. Cuatro meses después del intento de llegar a un acuerdo, en marzo de 1987, Meese dijo a una multitud en Filadelfia: "En mi opinión, no ha habido ningún tribunal que haya considerado que *Playboy* o *Penthouse* estén alcanzadas por la definición de obscenidad de la Corte Suprema. Y no creo que eso sea el tipo de cosas que deben ser objeto de la persecución bajo la ley".

Meese se refería claramente al concepto revisado de obscenidad que se había introducido en la ley con la decisión *Roth* y no a la definición tradicional, que se encuentra en el fallo *Regina vs. Hicklin*, que afirma que "la prueba de obscenidad es ésta, si la tendencia de la materia acusada de obscenidad fuere depravar y corromper o no a aquellos cuyas mentes son susceptibles de tales influencias inmorales y en cuyas manos puede caer una publicación de este tipo".[11] Los conservadores habían adoptado las premisas de los revolucionarios culturales. Aquello, junto con la presión de sus pares que Washington podía ejercer cuando su base de poder estaba amenazada, hizo que Meese repudiara el informe que llevaba su propio nombre.

El 19 de noviembre de 1986, Howard Kurtz del *Washington Post* anunció que "serias fallas hacen desaparecer un estudio de u$s 734.000". Unos días después, en un artículo del *Chronicle of Higher Education*, George A. Comstock, profesor de comunicación pública de la Universidad de Siracusa, quien había sido llamado para evaluar el proyecto como experto externo, dijo que la AU había manipulado el informe de Reisman, omitiendo conclusiones clave que ella había incluido en un borrador. Comstock dijo que la American University "no estaba realmente comprometida a completarlo". El *Chronicle* concluyó que "la mala publicidad [había] hecho que la Universidad se sintiera incómoda".

Si fue así, a la Universidad le esperaba una buena cantidad de molestias en el futuro inmediato. En mayo de 1990, el presidente de la AU, Berendzen, fue arrestado por hacer una serie de "30 a 40" llamadas telefónicas obscenas a una mujer de treinta y tres años de edad, del lugar, quien había respondido a un anuncio que Berendzen había publicado en un pe-

riódico local ofreciendo el servicio de cuidado de niños. En el transcurso de sus conversaciones con la mujer, Berendzen no sólo discutió "con gran detalle" tener sexo con niños, "sino que también nos ofreció niños a mí y a mi marido como esclavos sexuales".[12] Berendzen también habló con detalle de "su amplia colección de material pornográfico infantil grabada en vídeos".[13] El 23 de mayo de 1990, Berendzen se declaró culpable de dos acusaciones de hacer llamadas telefónicas obscenas en la Corte de Distrito del condado de Fairfax. Como parte de su rehabilitación, Berendzen se internó en la Clínica de Trastornos Sexuales del Hospital Johns Hopkins, sede del Dr. John W. Money,* el hombre que testificó en 1973 que ver una película como *Garganta Profunda*, "podía tener una 'acción depuradora' en la vida sexual de las personas".[14] A pesar de su condena, Berendzen recibió una indemnización de un millón de dólares de la AU y mantuvo un cargo de profesor.

* Psicólogo neozelandés especializado en sexología emigrado a los Estados Unidos; su influencia fue determinante en la tesis de la identidad de género y el tratamiento hormono-quirúrgico de la transexualidad. Su experimento de reasignación de sexo fracasó rotundamente y acabó en el suicidio de su paciente, David Reimer, de su hermano gemelo y del padre de ambos.

Capítulo 22

Washington, D.C., 1992

La industria del porno contraataca

El contraataque de la industria editorial no desbarató la Comisión Meese, más allá de la declaración de Meese en contrario. De hecho, todas las recomendaciones de la Comisión Meese acabaron convirtiéndose en leyes. Alan Sears, quien sirvió en la Comisión Meese, también ayudó a redactar la legislación que surgió del trabajo de la misma. La principal recomendación fue la formación de un grupo de tareas federal para procesar por cargos de obscenidad. Este grupo de tareas provocó un importante retroceso de la pornografía a fines de los años '80 y principios de los '90. Una ciudad tras otra logró la clausura de las librerías con clasificación X. La *Southland Corporation* retiró *Playboy*, *Penthouse* y *Hustler* de sus tiendas *Seven-11*, lo que hizo que la circulación cayera en picada. Florida, según Sears, estaba camino de convertirse en un estado libre de porno –excepto por un condado, cuya fiscal de distrito, inexplicablemente, se negó a procesar los casos de obscenidad. El condado era Dade, y la fiscal, Janet Reno, quien se convertiría en fiscal general tan pronto como William Jefferson Clinton asumió el cargo de presidente en 1992. Este acontecimiento marcó el fin del grupo de tareas federal contra la pornografía. El gobierno de Clinton, a pesar de las promesas en contrario durante la primera campaña, envió un claro mensaje a la industria de que podían expandirse con impunidad. Y eso es precisamente lo que sucedió.

Liberada de la amenaza de la persecución judicial federal, la industria de la masturbación lanzó una ofensiva pancultural cuyo objetivo fue la

generalización de la pornografía. Esa ofensiva incluyó *Boogie Nights* y *The People vs. Larry Flynt*, ambas películas de propaganda a favor de la industria de la masturbación. Esta última película tomó la advertencia de Gray & Co sobre la primera enmienda comenzando como una película *T & A* y terminando como un melodrama judicial en tribunales en el que el protagonista de Larry Flynt dice al público que los derechos de nadie estarán seguros a menos que él sea libre de vender sus revistas porno.

Boogie Nights era la historia, en cierto modo, de John Holmes, una estrella del porno que se vio involucrado en un asesinato por drogas y luego murió de SIDA. *Boogie Nights* es absolutamente fiel a la vida, excepto que, en la película, Holmes no asesina a nadie y tampoco muere de SIDA. La película también es de clasificación R, lo que significa que no muestra pornografía real. Al final de la película, el personaje es bienvenido a la "familia" productora de porno, que, a pesar de todas las drogas que en ella se consumen, es mucho más agradable que la familia biológica de Holmes. Ninguna de las reseñas críticas de EE.UU. parece haber entendido la sencilla afirmación de la prensa alemana de que "el éxito de *Boogie Nights* hace que la otra capital del cine del otro lado de las colinas de Hollywood [es decir, donde se produce el 90 por ciento de la pornografía] sea apta para gente educada".[1] El hecho de que algo tan obvio sólo se pueda afirmar en una revista alemana, muestra cuán profundamente una parte de la industria está enlazada con la otra, y cómo la producción de pornografía o su defensa impregna todo el negocio de la comunicación. "Es sólo cuestión de tiempo", dijo Marianne Wellershof en *Spiegel* "y las películas porno pronto volverán a proyectarse en las salas de estreno".

El cine de estreno y el auge de las memorias femeninas constituyen sólo dos facetas de una ofensiva contracultural para hacer que el porno vuelva a ser respetable tras el daño que recibió a finales de los años '80 a manos de feministas como Mackinnon y Dworkin y la *Comisión Meese*. Las universidades, sin embargo, han unido sus fuerzas también, con una serie de conferencias que dan respetabilidad académica a la pornografía. Annie Sprinkle, la artista *performance*, llegó a mostrar clips de sus vídeos pornográficos en una conferencia titulada "*Exposed*" en la Universidad de California en Santa Cruz. Compartió el cartel con Elizabeth Birch, directora de una organización nacional de homosexuales llamada *Human Rights Campaign* (HRC). Dando una indicación de que los desviados sexuales eran uno de sus principales grupos de votantes, el presidente Clinton apareció en un evento de recaudación de fondos de la *HRC* y en la tapa de su revista. Juntas y repartiéndose los roles, Sprinkle y Birch mostraron en la ocasión cómo el sexo funciona como una forma de control político.

Sprinkle mostró pornografía al público, y Birch habló de cómo ella personalmente y su organización castigaron a todo miembro del Congreso en 1994 que hubiera ido a votar por la Ley de Defensa de la Familia. El régimen, ejemplificado por sus universidades subvencionadas por el Estado, primero incita a sus ciudadanos a la actividad sexual y luego los amenaza con una "exposición pública" –¿de ahí el título de la conferencia?– si no siguen la movilización política del vicio.

Aprovechando su ubicación en el centro de la "otra industria cinematográfica al otro lado de las colinas de Hollywood", la Universidad de California en Northridge celebró la Primera Conferencia Mundial Anual sobre Pornografía a principios de agosto de 1998. Esa conferencia contó con actuaciones sexuales en vivo en las diversas salas de conferencias puestas a disposición de los congresistas por el hotel. La conferencia "*Revolting*" [Comportamiento repugnante] celebrada en la SUNY New Paltz [State University of New York at New Paltz] a fines de 1997 concitó gran atención de los grandes medios de comunicación, al menos porque uno de los miembros de la Junta Directiva del sistema SUNY pidió la dimisión del presidente del campus de New Paltz tras la celebración de la conferencia. Durante el segundo mandato de la Administración Clinton la pornografía iba camino de convertirse en un elemento permanente en los campus universitarios.

En el número del 29 de marzo de 1999 de la revista *The New Yorker*, James Atlas resumió la tendencia diciendo que "la consagración pedagógica de la pornografía es ya un hecho establecido".[3] Como una de sus principales practicantes, Atlas menciona a Linda Williams, la oradora principal de la conferencia sobre pornografía en Northridge, a cuyo libro *Hard Core, Power, Pleasure, and the Frenzy of the Visible* [Erotismo, poder, placer y el frenesí de lo visible], describe como "una evaluación erudita y muy bien argumentada de las películas porno".[4] "Para Linda Williams", opinó Atlas, "el porno en la universidad surge naturalmente de la preocupación académica por la política". Lo que James Atlas, por supuesto, no nos cuenta es cómo la pornografía funciona como una forma de control político, básicamente, porque él está cegado por todos los lugares comunes del *establishment* que la promueven como una forma de liberación. Como la mayoría de los discursos patrocinados por la industria que han aparecido desde que la Comisión Meese emitió su informe, Atlas y Williams hacen todo lo posible para probar que a las mujeres no sólo les gusta la pornografía, sino que ahora están fuertemente involucradas en su producción. Atlas llega a decir que "las mujeres han empezado a controlar los medios de producción de la pornografía".[5]

Como si tratara de fomentar esa ilusión, la misma industria editorial que acudió a Gray & Co. en los años '80 para ayudar a socavar la Comisión Meese, editó una serie de memorias de mujeres en los años '90, las cuales sostenían que las mujeres eran ávidas consumidoras de pornografía y la usaban como una ayuda para la masturbación. En un artículo titulado "*Women Behaving Badly*" [Mujeres comportándose mal], que apareció en el número de febrero de 1997 de *Vanity Fair*, Michael Schnayerson describió "una nueva ola de escritoras de memorias, en su mayoría jóvenes y atractivas, [que] están explorando detalles íntimos de sus vidas sexuales, el alcoholismo, las enfermedades mentales e incluso el incesto de adultos". Este tipo de "exhibicionismo literario" las ha convertido en el "orgullo del mundo editorial". Schnayerson continúa diciendo que las escritoras de la década de 1990 están "utilizando el género literario de las memorias de un modo que los hombres no tuvieron necesidad, es decir, como una forma de liberación".

El artículo continúa indicando que la veracidad de esas memorias es dudosa, hecho que Schnayerson subraya al mencionar que "muchas de las nuevas memorialistas son principalmente novelistas", incluyendo a Kathryn Harrison, cuyas memorias sobre la relación incestuosa con su padre resultan ser notablemente similares a las relatadas en una novela que escribió sobre el mismo tema hace unos años. Schnayerson señala que un "perfil de la autora en *Publishers Weekly* observa que otros críticos sospecharon que la novela era un libro de memorias disfrazado", pero no puede llegar a la conclusión obvia, es decir, que su libro de memorias es probablemente una novela disfrazada. Concluye su análisis de la última tendencia literaria opinando que "los lectores de hoy quieren claramente narradores que se sientan tan desnudos y solos como ellos". Como dando la razón a Schnayerson, Elizabeth Wurtzel expone provocativamente un pecho pintado con aerógrafo en la portada de sus memorias *Bitch: In Praise of Difficult Women* [Puta: Elogio a las mujeres difíciles] mientras muestra el dedo mayor a sus lectores potenciales [gesto ofensivo y de desprecio].

Las descendientes literarias de la *Bella de Amherst* [la famosa poetiza Emily Dickinson], o de sus hermanas con menos talento, de las que Hawthorne se quejaba como una "turba de mujeres garabateadoras" que escribían para publicaciones como *Godey's Lady's Book*, ahora publicaban memorias con títulos como *Talk Dirty to Me* y *Bitch*. Carol Avedon escribió *Nudes, Prudes and Attitudes: Pornography and Censorship* [Desnudez, mojigatería y actitudes: pornografía y censura] en 1994. Y un año después colaboró con Alison Assiter en *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism* [Chicas malas y fotos sucias: el desafío de defender

el feminismo]. En 1995, St. Martin's Press publicó *XXX: A Woman's Right to Pornography* [XXX: El derecho de la mujer a la pornografía], de Wendy McElroy. Un año después, Nadine Stroessen, directora de la ACLU, publicó su libro *Defending Pornography: Free Speech, Sex and the Fight for Women's Rights* [En defensa de la pornografía: libertad de expresión, sexo y la lucha por los derechos de la mujer] editado por Scribners.

No importa el título, el mensaje es siempre el mismo: a las chicas les gusta la pornografía, la pornografía es liberadora, la masturbación es la expresión lógica del feminismo, masturbación significa autonomía sexual, y así sucesivamente. Lisa Palac, que se autodenomina la reina del *ciberporno* en su libro *The Edge of the Bed* [El borde de la cama], intentó un nuevo ángulo al hablar de la pornografía como la ofrecen las computadoras electrónicas, pero, después de un tiempo, incluso ella se vio obligada a admitir que la perspectiva cibernética no era más que otra forma, –tal como la filosofía *Playboy* de los años pasados– de justificar la vista de fotos sucias. Al publicar las memorias de la Sra. Palac, la industria de la masturbación también celebró uno de sus más significativos avances tecnológicos. Tuvo lugar durante el freno a la persecución judicial contra la obscenidad que impulsó la Administración Clinton, es decir, durante el auge de Internet como dispositivo de distribución de pornografía. El Congreso intentó tratar esta nueva situación sancionando la espectacularmente mal llamada *Ley de Decencia en las Comunicaciones*, que pretendía regular la pornografía en Internet, pero que, en realidad, acabó protegiendo a los proveedores de porno de toda responsabilidad penal, lo que la madre de un hijo abusado advirtió cuando trató de demandar a *America Online*, el servidor que patrocinó la sala de *chat* que permitió el abuso. "El *cibersexo*", escribe la Sra. Palac, "ha llevado a una mayor aceptación cultural de la masturbación como sexo de buena fe, no como sustituto del sexo. *Cibersexo* aprobó la masturbación mutua como algo sano y divertido que podía ser practicado por personas que ni siquiera están en la misma habitación. La tecnología digital transformó la idea de que la masturbación es algo que se hace sólo cuando se es un perdedor solitario que no se puede 'echar un polvo' sobre algo de moda, seguro y cibernético".[6]

Cuando un miembro de la Comisión Meese se preguntó por qué los pornógrafos no producían material para mujeres, aquellos simplemente se rieron. No lo hacían porque no había mercado. Muchos "perdedores solitarios" estaban involucrados en el consumo de pornografía, pero todos eran hombres. El libro de Palac puede ser un intento de abrir el mercado del porno a las mujeres, pero lo más probable es que haya sido escrito para los "perdedores solitarios" que sí consumen y encuentran en las mujeres

que hablan al respecto un motivo de excitación o un bálsamo para una conciencia cargada de la culpa que surge de explotar a las mujeres. Con este fin, Palac asegura a sus lectores que ella es una "mejor persona"

> gracias a todo el sexo al que he estado expuesta, y no a pesar de él. Las imágenes e ideas sexuales que me lanzaron el *rock and roll*, el porno, la televisión, las películas de Hollywood y el ciberespacio me han hecho sentir más liberada que oprimida, más iluminada que asustada... Una vez que descubrí cómo usar la pornografía y acabar –como contemplar una imagen erótica y utilizar mi imaginación sexual para convertir el deseo en un orgasmo autogenerado–, mi vida cambió irremediable y positivamente... Por primera vez, me sentí sexualmente autónoma.[7]

En otras palabras, los *perdedores solitarios* deben sentirse bien con ellos mismos porque una chica moderna, guapa, inteligente (ella sabe usar el ordenador) y experta en *cibersexo* como Lisa Palac se masturba igual que ellos, y se siente tan bien que ha escrito un libro para compartir su suerte con ellos. A pesar de sus pretensiones, el libro de Palac acaba siendo poco más que un extenso catálogo comercial de la industria de la pornografía, que hasta la llegada de la Administración Clinton y de la Internet, había caído en desgracia. Palac nos cuenta que ella era "la candidata perfecta para el cibersexo" porque "no tenía sexo, me gustaba masturbarme y sabía mecanografía".

¿Qué significa entonces que turbas de mujeres garabateadoras derramen tinta a raudales ensalzando "el sexo de una sola mano"? En su libro Palac trata de explotar la perspectiva tecnológica de su asunto. "En la vida virtual", nos dice, "podemos desvincularnos de nuestros cuerpo y todo lo que viaja con él: la vanidad, la inseguridad, la química sexual". Pero, al fin y al cabo, ella sigue promoviendo la masturbación, con todo lo odioso asociado a ese acto. Evidentemente, la única manera de hacerlo atractivo a su clientela, esencialmente masculina, es afirmando que las mujeres también lo practican y que les encanta e incluso escriben libros sobre sus bondades. Preguntar a las mujeres que escriben libros y revistas pornográficas para chicas sobre el significado de lo que hacen sería preguntar a un galeote cómo va la batalla de Salamina. Según la sabiduría de Occidente, *la lujuria oscurece la mente*, y en estas memorias de autoras de libros porno encontramos la verificación empírica de ese hecho. Para entender por qué es importante que las mujeres escriban libros como estos, hay que ir *ad fontes*, a un texto como *Las Bacantes* de Eurípides, quien comprendió de forma incipiente pero premonitoria lo que ocurriría a la ciudad si las mujeres dejaran sus telares y se fueran a bailar desnudas a la ladera de la montaña.

Si los hombres hubieran hecho algo parecido, la idea habría sido digna de ser tratada por Aristófanes y no por Eurípides. Habría sido una excusa cómica para la risa burlona. Pero, tal como Penteo descubrió cuando Dionysos apeló a su propio interés lascivo en el asunto, no es una cuestión para reír cuando las mujeres lo hacen. Más bien es una amenaza grave al orden social; pone en entredicho los fundamentos mismos del Estado. Una vez que entendemos esto empezamos a comprender algunas cosas importantes. No ya la razón por la cual las mujeres puedan escribir libros como este –siempre ha habido rameras dispuestas a vender sexo por un precio– sino la causa final por la cual la industria editorial quiere promover la idea de que a las chicas les gusta masturbarse con pornografía y por qué el régimen tolera la pornografía que la industria promueve. Como entendió Eurípides, quien controla las costumbres sexuales de las mujeres controla el Estado. El *agón* [la lucha] de voluntades, al principio de la obra, entre Penteo y Dionysos se refiere precisamente a esta cuestión. Quien controla la conducta sexual [de la gente] controla el Estado. Y quien controla las costumbres de las mujeres controla el comportamiento sexual de la *polis*. Esa es *la primera lección de la política sexual.* Quien entiende esa ley entiende por qué la pornografía y la educación sexual y el aborto y la financiación gubernamental de los anticonceptivos son *condiciones no negociables* del régimen actual. Sin ellas, no podrían gobernar.

La oleada contemporánea de libros porno para la mujer es el resultado lógico del feminismo, instrumento de los mandarines detrás de la revolución cultural de los años '60, utilizado para conseguir que las mujeres de este país *dejaran sus telares y bailaran desnudas* en la ladera de la montaña [tal como en las *Bacantes* de Eurípides]. Estamos hablando de la reestructuración de la sociedad que acontece cuando las mujeres dejan sus telares. Y de la guerra contra la naturaleza que los medios de comunicación libran para impedir que las mujeres vuelvan a sus telares una vez que reconocen que su liberación báquica ha llevado poco más o menos que al descuartizamiento de sus hijos, a la ruptura de sus hogares y, por sólo citar las palabras de Ágave* cuando se les pasó la borrachera, a "el horror, el sufrimiento y la pena". La turba de mujeres que se masturba es generalmente incapaz de ver y, mucho menos, de explicar el panorama general. Sin embargo, algunas de ellas tienen un destello de perspicacia, de vez

* En la mitología griega, Ágave era una ménade [sacerdotisa de Baco; mujer descompuesta y frenética], hija de Cadmo, rey de Tebas que, al frente de una muchedumbre de bacantes asesinó a su hijo Penteo, sucesor de Cadmo en el trono.

en cuando, al referirse a alguien que sí entendía, alguien como Wilhelm Reich. "Mujeres sexualmente despiertas", escribió Reich en *Psicología de masas del fascismo,* que apareció traducido en los EE.UU. en 1949 y se convirtió en un libro con innumerables seguidores durante los años 1970, "confirmadas y reconocidas como tales, significaría el colapso completo de la ideología autoritaria".[10] La modernidad, hoy como siempre, no es más que las verdades de la Antigüedad puestas de cabeza. Lo que Eurípides intentó a modo de advertencia frente a un peligro, personas como Reich y Nietzsche lo convirtieron en una exhortación. Reich jugó un papel crucial, aunque en gran medida póstumo, en esta reestructuración. Fue el filósofo de la "revolución sexual" (inventó el término) y el promotor de la instrumentación de la desviación sexual con fines políticos. *Die Sexualität im Kulturkampf* era el título original del libro de Reich, que finalmente se tradujo como *La revolución sexual.* El cambio de título es revelador. Un libro sobre el papel de la sexualidad en la guerra cultural se convirtió en algo que se suponía debía describir una revolución de base amplia, similar en género a la Revolución estadounidense, el acto fundacional de este país. No era, por supuesto, nada de eso.

El libro *Talk Dirty to Me* [Háblame sucio] de Sallie Tisdale es una versión ampliada de un artículo que apareció en el número de febrero de 1992 de *Harper's.* Pretende exponer "una filosofía íntima del sexo", pero, al igual que el libro de Palac, es un libro más de pornografía para chicas –esta vez sin ordenadores. "Hay un momento maravilloso y horrible para cada una de nosotras", se entusiasma Tisdale,

> cuando practicamos la masturbación como un acto consciente –cuando sabemos qué hacer y por qué queremos hacerlo, y hacemos planes. Aunque yo había sido reprendida por mi masturbación inconsciente cuando era muy joven, no era un pecado hasta que lo planifiqué y lo llevé a cabo conscientemente. Y desde entonces, la masturbación ha ido acompañada de una extraña y potente mezcla de emociones: deseo, culpa, excitación, vergüenza, fantasías y, sobre todo, miedo a ser atrapada. El miedo a que alguien más sepa que lo sé.[11]

Tisdale pasa a ensalzar los escritos de Betty Dodson, quien en 1974 escribió un libro titulado –el amable lector ya lo puede anticipar– *Liberating Masturbation,* [La liberación de la masturbación] que Tisdale describe como un "alegre y desvergonzado canto al orgasmo solitario en la intimidad del propio dormitorio".[12] Lo que comienza como un himno de alabanza a la liberación masturbadora degenera rápidamente en un simple consumismo del tipo que esta gente encuentra repugnante cuando los anunciantes intentan inducirles a comprar una vulgar cera para pisos,

pero no cuando la publicidad es utilizada para inducir a comprar vibradores. "Y los vibradores", nos dice Tisdale cayendo en la misma jerga sin lío ni alboroto, "hacen que el orgasmo femenino sea tan rápido, fácil, reproducible y sencillo como cualquier orgasmo masculino. Son máquinas de la revolución".[13]

Para empezar, no es evidente que las mujeres deseen orgasmos "rápidos, fáciles [y] reproducibles" en contraposición a, por ejemplo, a los que son una expresión genuina de amor y de vida, pero lo único que la turba de mujeres *pajilleras* [que se masturban] nunca parece cuestionar es los principios del consumismo, y cómo las fuerzas del mercado se convirtieron en el vehículo de la revolución sexual. Es por eso que su prosa tan a menudo parece haber sido elaborada después de ver los anuncios publicitarios de la televisión diurna. Quizá Tisdale no tenga ni idea de que el significado de la sexualidad es la *reciprocidad* –ninguna de las mujeres que se masturban lo sabe, o si lo saben no lo dicen–, pero reconoce el gran negocio cuando lo ve. Por lo tanto, a pesar de ella, Tisdale nos da una descripción bastante acertada de lo que han hecho las "máquinas de la revolución". La liberación sexual significa simplemente transponer el asunto del sexo desde del ámbito del amor y la familia al campo del comercio, donde alguien puede sacar provecho de ello. Las rameras siempre han estado familiarizadas con esta transacción. "Simplemente por el hecho de ser un negocio bien establecido y multimillonario tiene que ser tomado en serio", escribe Tisdale dando un indicio de que no tomaría en serio el sexo si fuera de otra manera.[14] "La pornografía es una expresión de ese icono conservador, el libre mercado".[15] Y si las mujeres quieren que se las tome en serio, su *marketing* ha de estar de acuerdo con los principios del libre mercado. En otras palabras, tienen que empezar a patrocinar las librerías con clasificación *X*.

> "La única manera de que el porno se expanda", nos dice Tisdale, "es que las mujeres entren y desde dentro presionen hacia afuera, para ganar espacio. Sé que rompo una regla cuando entro en una tienda para adultos, sea que mi entrada simplemente sorprenda o que realmente no sea bienvenida... Y sé que si más mujeres entraran también en esa tienda, este mundo, esa particular visión del hombre sobre las mujeres comenzaría a cambiar".[16]

El mensaje es claro. Las mujeres cambiarán el mundo convirtiéndose en consumidoras sexuales. "El porno necesita cambiar, mejorar", dice en otro momento, "y son las mujeres las que lo mejorarán, y no ignorándolo".[17] Tisdale no duda en pedir a sus lectores que acudan a las librerías de material porno. Tisdale no hace más que decir a sus lectores que frecuenten las librerías porno, en nombre de la liberación, por supuesto,

pero también resulta que este tipo de liberación es *lucro financiero* para la industria, que en esta época de fusiones incluye a los estudios de cine, la televisión, las revistas de gran tirada y las editoriales neoyorquinas como la que publica el libro de Tisdale. En términos del género literario, las memorias sexuales encajan más fácilmente en la categoría del aviso político pagado.

Sin embargo, la historia no termina ahí. Las mujeres masturbadoras como Tisdale aspiran a darnos una visión general, es decir, el significado político y económico del *sexo liberado*, o cómo éste encaja en el mercado. La pornografía es buena porque "desarraiga los roles femeninos tradicionales de pasividad, crea confusión emocional, estimula la introspección y presenta un mundo sin la familia nuclear... Representa el *sexo como Revolución*".[18]

La Revolución, en este caso, significa que filibusteras a sueldo de la industria de la pornografía como Tisdale y Palac liberarán a otras mujeres de la "esclavitud" a la ley moral. *La liberación sexual se convierte una vez más en una forma de control.* De nuevo, la libertad significa consumismo; significa conformar la propia conducta a los intereses financieros de la industria de la masturbación, que incluye, por cierto, a la empresa que publicó el libro de Tisdale. La masturbación resulta ser que también es buena para el negocio porque su mensaje es "abandonar toda resistencia al apetito".[19] Con esta última frase, la Sra. Tisdale "abre la bolsa y el gato empieza a salir".* Lo que la Sra. Tisdale no nos dice aún es que la masturbación crea un mundo de consumidores dóciles cuyos placeres conducen a la adicción y a un aislamiento cada vez mayor, es decir, a una dependencia simultánea y creciente de la pornografía y de las fantasías obsesivas que esta genera. En nombre de la liberación, el consumidor de pornografía se aísla progresivamente de todo contacto humano, incluidos los contactos con el sexo opuesto que, normalmente, conducen al matrimonio y a la descendencia y, en última instancia, a la creación de comunidades que permiten al ciudadano una medida de independencia y solidaridad. Todo esto es abolido por la *sexualización de la cultura* que la pornografía y la masturbación promueven. En este sentido, la masturbación y la pornografía son claramente *formas de control social.* En un mundo en el que el sexo no conduce al matrimonio ni al parentesco, sólo puede conducir al aislamiento, la adicción y la muerte. Los controladores de la cultura del consumo promueven la estimulación de apetitos cuya satisfacción sólo se produce a través de los canales que

* Es decir, el secreto comienza a revelarse.

el pornógrafo controla a cambio de una tarifa. *El hombre que se vuelve adicto a un vicio aprende a amar su vicio y al mismo tiempo a odiarse a sí mismo.* Los mismos que lo han esclavizado invierten tiempo y dinero en persuadirlo –a través de libros como los que comentamos– de que ha alcanzado la cima de la liberación, cuando en realidad ha sucumbido a una esclavitud autogenerada. Este es el propósito de racionalizaciones como la "filosofía Playboy" de antaño; también el propósito de los libros porno como *Talk Dirty to Me.* La promoción de la masturbación es simplemente otra forma de enajenar la vida y el amor en aras del beneficio económico, es decir, de excluir cualquier relación horizontal con un cónyuge de la misma edad, así como cualquier conexión vertical con las generaciones futuras. La masturbación es, en otras palabras, la forma más absoluta del *solipsismo* y, en consecuencia, la forma definitiva de *control.* La masturbación impide la intimidad a toda realidad excepto un canal, el controlado por el pornógrafo, donde el masturbador puede satisfacer cualquier fantasía siempre que tenga su tarjeta de crédito a mano.

A diferencia de la liberación sexual de años pasados –la de *los '60,* por ejemplo, que promovía la fornicación y el adulterio en nombre de cosas como el amor libre y el matrimonio abierto– la liberación sexual de vanguardia de *los años '90* significa una cosa y sólo una, a saber, la masturbación con pornografía. La razón de esto es, a poco pensar, bastante simple. La masturbación es más rentable que las otras dos opciones; es más lucrativa que cualquier otra opción sexual, incluida la prostitución, con la que, obviamente, está relacionada, tanto etimológicamente* como en otros aspectos. En una época en la que la reproducción tecnológica de imágenes es cada vez más realista y cuando estas imágenes pueden llegar por vía electrónica a todos los que tienen un ordenador y un televisor, las posibilidades de explotación financiera son demasiado lucrativas como para ser ignoradas.

Y con la explotación financiera va de suyo el *control político.* La explotación financiera es "la nariz de ese camello".** Tal vez por eso Tisdale insiste tanto en hacer de la masturbación un sinónimo del sexo. Para ella, de hecho, todo el sexo es esencialmente masturbatorio. "En este sentido",

---

* *Prostitución*: del Lat. *pro* : "delante"; *stat*: "colocado". "Lo que está colocado delante para ser vendido". "Pornografía" significa en griego: "tratado de la prostitución", es decir "de la venta del cuerpo y de sus servicios". *Masturbación*: del lat. *Manu turbare*: "turbar con la mano". *Manu stuprare*: "violar con la mano". *Stupere*: "quedar aturdido", "estúpido".

** Expresión que significa aquello que, en apariencia inocuo, luego lleva a males mayores.

escribe, "todo el sexo es masturbación –el cuerpo de la otra persona es un objeto por el que tenemos un placer intenso, pero totalmente intrapersonal, y nuestro orgasmo es un universo creado por nosotros mismos y no compartido... Esta puede ser la mejor explicación de por qué los orgasmos de la masturbación pueden ser más potentes y se sienten más completos físicamente que los compartidos. Son simplemente más seguros".[20]

De nuevo tenemos el enfoque "sin líos ni desorden", que equipara el sexo con las mezclas prehechas para bizcochuelos. En el camino, la autonomía sexual se define en términos que no difieren del aislamiento sexual y la esclavitud, y lo único que hace que la justificación sea medianamente plausible son los clichés de *Madison Avenue* y la *ACLU.* Tal como en el caso del aborto, que es presentado como más seguro que el parto de un bebé, la pornografía se presenta como más segura que el matrimonio. Lo que falta en la ecuación es su *violencia intrínseca* y la que causa en los que se hacen adictos a ella. "En cuanto a la utilización de la pornografía como 'guía' para la violencia", nos dice Tisdale, "no sólo es difícil encontrar tales imágenes, sino que esta creencia comporta una concentración mucho mayor de parte de gente impulsivamente violenta de lo que la realidad puede justificar. ¿Y cuántos asesinatos se han inspirado en la religión?".[21]

Esto nos lleva al otro propósito de los libros pornográficos para mujeres, a saber, su papel en el ataque a la Comisión Meese sobre la pornografía y las feministas que colaboraron en él. Aquí valen las mismas reglas que en otros lugares. Si se quiere socavar la posición de la Iglesia Católica, la mejor manera de hacerlo es crear un "grupo pantalla", algo como *Catholics for Free Choice* [Católicas por el derecho a decidir], organización financiada por empresas farmacéuticas que fabrican anticonceptivos. Si quieres socavar la idea de que la pornografía victimiza a las mujeres, necesitas a una mujer para transmitir ese mensaje. Todo el dramático testimonio de mujeres como Linda Boreman en las audiencias de la Comisión Meese estaba siendo borrado del registro cultural por las memorias de las mujeres promotoras de la masturbación. "En 1985", escribe Palac,

> la Comisión Meese recomendó mayores restricciones del material sexualmente explícito, basándose en la teoría no confirmada de que la pornografía causa daño. A partir de mediados de la década de 1980, y hasta bien entrada la década de 1990, Andrea Dworkin y Catharine Mackinnon propusieron ordenanzas antiporno en Minneápolis, Indianápolis y Cambridge, Massachusetts, que permitirían a las mujeres demandar por daños y perjuicios por la pornografía. Las tres propuestas legislativas fueron finalmente rechazadas, pero tuvieron un gran éxito a la hora de suscitar el miedo. La censura sigue siendo promovida como una defensa necesaria contra los monstruos que acechan en algún lugar ahí fuera.[22]

¿Era Chuck Traynor un monstruo? En lugar de responder a esta pregunta con honestidad, Palac omite cualquier relato real del sufrimiento de mujeres como Linda Boreman y de las numerosas mujeres que testificaron ante la Comisión Meese sobre cómo fueron lastimadas por novios que trataban de imitar lo que habían visto en la pantalla. En lugar de contar la verdad sobre las personas que han sido heridas por la pornografía, Palac intenta relacionar la Comisión Meese con los "represivos" años 1950:

> ¿Quién quiere realmente volver, por ejemplo, a los años 1950 cuando los negros tenían que viajar en la parte trasera de los autobuses, cuando el senador Joe McCarthy destruía la vida de muchos en su cacería de presuntos comunistas, cuando la gente prefería morir antes que hablar de su depresión, salir del armario, lidiar con su alcoholismo o un sinnúmero de temas sensibles porque esas realidades simplemente no encajaban en la preciosa imagen de la familia estadounidense? Yo sé que yo no quiero.[23]

Tampoco la industria editorial que publicó las memorias de la Sra. Palac, y esto, por una sencilla razón. En efecto, la Comisión Meese llegó a hacer un daño considerable a la industria de la pornografía en este país. Todas las mujeres de los libros de pornografía mencionan a Dworkin y Mackinnon, quienes, en muchos sentidos, se convirtieron en víctimas de sus propios excesos ideológicos, pero en el camino crearon todo un nuevo frente para combatir la pornografía, que surgió del propio seno ideológico de la izquierda, y que por un tiempo dejó a la industria sin una respuesta eficaz. Además del ataque feminista a la pornografía, los activistas del otro extremo del espectro político tuvieron cada vez más éxito en la organización de boicots a las tiendas de conveniencia, lo que resultó en la disminución de las ventas de *Playboy, Penthouse* y *Hustler* a medida que avanzaron los años '80.

Wilhelm Reich vio la *conexión entre la revolución sexual y la política revolucionaria* más claramente que la mayoría de la gente, y ciertamente con mayor sagacidad que las mujeres que lo citan en sus libros porno. Sallie Tisdale ha leído a Reich. Al igual que la estudiante promedio de posgrado, ella es lo suficientemente inteligente para entender lo que él propone, pero no para discernir el alcance de lo que dice, es decir, las implicaciones de la filosofía de Reich para las mujeres y la cultura que promueve el proyecto de "liberación de la represión".

La conexión de Tisdale con Reich era más íntima que la de la mayoría. Dado que ella había nacido el mismo año que él murió en prisión, no tuvo la oportunidad de acostarse con él. Pero tuvo la siguiente oportunidad: a los dieciséis años, asistió a un campamento de verano *reichiano* donde se sometió a una terapia *reichiana*. Tisdale no entra en detalles, pero el cam-

pamento parece el ámbito propicio que conduce a las denuncias de abuso sexual de no ser por el plazo de prescripción para entablar una acción judicial: "Incluso ahora, veinte años después", escribe Tisdale,

> si me encuentro con alguna de las personas con las que hice terapia, me basta con sólo decir la palabra "grupo" para explicar un sentimiento. La *terapia reichiana* era dura, áspera, potente y peligrosa; era físicamente dolorosa y a veces emocionalmente devastadora. Los terapeutas poderosos, casi obsesivos, que nos guiaban a través de los ejercicios físicos y psicológicos diseñados para romper nuestra coraza muscular y emocional, quizá me hicieron un cierto daño y un cierto bien. Pero fueron los primeros y únicos adultos en mi joven vida que me hablaron como una criatura sexual, que reconocieron no sólo que yo era sexual, sino que sufría por la sexualidad, que el sexo era importante, legítimo y real. Para Reich "sólo el cuerpo decía la verdad". Mis terapeutas reichianos fueron las primeras personas en mi vida que me dijeron la verdad sobre mi cuerpo.[24]

Tisdale nunca llega a decir qué verdades. Pero los detalles, en cierto modo, no son importantes. Reich transformó a Sallie Tisdale durante el apogeo del renacimiento reicheano en los Estados Unidos, en la persona que ella es hoy. En efecto, esa es toda la historia –principio, medio y final– pero la historia todavía debe ser explicada. Reich, quien era conocido por su defensa de la iniciación sexual adolescente temprana, incluida la masturbación, y creó un programa para promover la iniciación sexual de los niños, pero más allá de eso, creó la ideología por la cual esos niños sexualizados podían ser utilizados políticamente, que es precisamente lo que le ocurrió a Sallie Tisdale, aunque realmente ella no entiende lo que le pasó. Esa filosofía fue el núcleo político de la revolución sexual de los años '60 y sus derivaciones políticas siguen siendo refinadas hoy por personas que pueden o no ser más listas que Tisdale, pero que todavía están tratando de entender las implicaciones políticas de los mismos principios. Reich, en otras palabras, fue el hombre que entendió cómo hacer uso político del sexo. En la década de 1990, la ideología de la política sexual de Reich era parte de la opinión generalizada de la izquierda y fue implementada por el gobierno de Clinton como una forma de control.

A los pocos días de asumir el cargo, el presidente Clinton, además de promover la incorporación de homosexuales en el ejército, eliminó la mayoría de las restricciones al aborto en los programas de control de la población financiados por los Estados Unidos, reglamentaciones que habían sido establecidas por la administración Reagan y fueron detalladas en su discurso ante la conferencia patrocinada por la ONU en México en 1984. La Administración Clinton también abogó por el levantamiento de

la prohibición de la financiación directa del aborto por parte de EE.UU. a países extranjeros. Luego, como para asegurarse de que los hechos no hablaran más fuerte que las palabras, en abril de 1993 el portavoz de la Casa Blanca, Dee Dee Myers, aseguró a la prensa que la Administración Clinton consideraba el aborto "parte de su enfoque general del control de la población".[25]

Poco más de un mes después, el 11 de mayo, el subsecretario del Departamento de Estado, Timothy Wirth, pronunció un discurso en el que reprendió a los gobiernos que decidieron no seguir la defensa del aborto a nivel mundial de la Administración Clinton "escondiéndose detrás de la defensa de la soberanía". "Por difícil que sea", continuó, sin dejar ninguna ambigüedad sobre la posición de la Administración Clinton sobre el tema, "también debemos discutir a fondo la cuestión del aborto... Nuestra posición es apoyar la opción reproductiva, incluido el acceso al aborto seguro".[26]

En enero de 1994, Wirth reiteró la misma posición y subrayó que la "opción reproductiva" incluía el aborto. Continuó dando algunas indicaciones sobre las "opciones reproductivas" que iban a tener las mujeres del mundo al afirmar que el objetivo de la Administración Clinton era que "la planificación familiar integral debe estar disponible para todas las mujeres del mundo para el año 2000".

El 16 de marzo de 1994, en preparación de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo que se celebraría en El Cairo en septiembre, el Departamento de Estado envió un "cable de acción" a todas las oficinas diplomáticas y consulares en el extranjero solicitando "intervenciones diplomáticas de alto nivel" en apoyo de las prioridades de EE.UU. para la Conferencia de El Cairo. Entre las "cuestiones prioritarias para Estados Unidos" se encontraban "asegurar... el acceso al aborto seguro". El cable continuaba informando a los diplomáticos estadounidenses que "los Estados Unidos cree que el acceso al aborto seguro, legal y voluntario es un derecho fundamental de todas las mujeres". También añadía que "el texto actual es inadecuado, ya que sólo aborda el aborto en casos de violación o incesto... La delegación de Estados Unidos [en la conferencia de El Cairo] también trabajará para lograr un lenguaje más fuerte sobre la importancia del acceso a los servicios de aborto".[27]

En abril de 1994, en la reunión de la *PrepCom III* en Nueva York, la disputa sobre los pasajes del documento a favor del aborto llegó a un punto muerto, a pesar de las tácticas de intimidación del Dr. Fred Sai y de las burlas de las ONGs presentes. La reunión terminó sin que se resolvieran

los pasajes en disputa, los cuales quedaron encerrados en un paréntesis para recibir una formulación ulterior a negociar en septiembre en El Cairo. Un delegado del Vaticano recordaba la reunión de Nueva York como un "enfrentamiento", principalmente por los "comentarios muy ofensivos del presidente Fred Sai contra la Santa Sede".[28]

"Cada vez que la Santa Sede hablaba, [Sai] hacía comentarios irónicos o sarcásticos. Expresaba su irritación por el hecho de que la Santa Sede hablara", comportamiento que el delegado vaticano consideraba "totalmente contrario a la ética de un presidente imparcial".[29]

El 5 de abril de 1994, el papa Juan Pablo II dio a conocer su oposición a la dirección que estaba tomando la Conferencia de El Cairo, enviando una carta al presidente Clinton en la que afirmaba que había "razones para temer que [el borrador del documento final] pueda provocar un declive moral que suponga un grave retroceso para la humanidad, tal que el propio hombre sería la primera víctima". "La idea de la sexualidad que subyace en este texto", continuó el Papa, "es totalmente individualista hasta el punto de que el matrimonio aparece ahora como algo anticuado". Al leer el documento, el Papa se quedó con "la preocupante impresión de que se impone un estilo de vida propio de ciertas franjas de las sociedades desarrolladas, sociedades materialmente ricas y secularizadas. Los países más sensibles a los valores de la naturaleza, la moral y la religión ¿van a aceptar esta visión del hombre y de la sociedad sin protestar?".[30]

La promoción a ultranza del aborto por parte de la Administración Clinton estuvo destinada a dar frutos de forma imprevista. Para empezar, nadie en esa Administración parece haber contado con la vehemencia de la protesta del Papa. Cuando el propio Clinton se reunió con el Papa a principios de junio de 1994 como parte de su viaje a Europa para conmemorar el *Día D*, anunció que se habían hecho progresos significativos en la resolución de sus diferencias, sólo para ser enfrentado por el Vaticano poco después cuando declaró que nada de eso había sucedido. En el educado mundo del protocolo diplomático, esta franqueza al contradecir las declaraciones de un importante visitante no tenía precedentes.[31]

El resultado neto de esta mendacidad por parte de la Administración Clinton fue simplemente aumentar la sensación de confrontación que se cernía sobre la reunión. Las historias del Vaticano contra la Administración Clinton empezaron a surgir con regularidad a lo largo del verano de 1994. En la víspera de la conferencia de El Cairo, el director de prensa de la Santa Sede, Joaquín Navarro-Valls, intervino con una intervención propia en *The Wall Street Journal*, afirmando que:

> El Santo Padre no se limita a defender una especie de perspectiva católica sobre la vida y la familia. De hecho, está señalando la cuestión clave sobre la que la humanidad futura debe elegir. Esta cuestión de la vida humana y la población subyace a todas las demás. Un paso en falso en esta cuestión conduce a un desorden general de la civilización. Un pequeño error al principio lleva a un gran error al final, como decía Aristóteles. Este error es precisamente lo que está en cuestión.

Por su extralimitación, por su complacencia con los elementos más extremos del movimiento feminista, la Administración Clinton había revivido por sí sola la imagen del "norteamericano feo" [*ugly american*], esta vez empeñado en supervisar los dormitorios del mundo para decir a la gente cuántos niños se les permitía tener. Más allá de eso, efectivamente, promovieron al Papa como principal defensor del orden moral en el mundo, no sólo entre los católicos sino entre los creyentes en general, incluyendo el islam, y entre las naciones más pequeñas e indefensas del tercer mundo, que podían rechazar las maquinaciones de la Administración Clinton y sus compañeros de viaje de la ONU sólo a su propio riesgo financiero. Más allá de eso, probablemente la Administración Clinton hizo más que nadie en los últimos mil quinientos años para crear una relación de buena voluntad entre musulmanes y cristianos En resumidas cuentas, fue una serie de logros impresionantes para cualquiera que lo quisiera ver.

De un modo que resultó típico de la Administración Clinton, el gobierno se dio cuenta de su error demasiado tarde y luego trató de mentir para salir del brete, lo que no hizo más que empeorar las cosas. Su extralimitación, seguida de una pronta retirada y luego de prevaricato liso y llano, se convirtieron en el sello de la Casa Blanca bajo Clinton, y en ese sentido El Cairo no fue una excepción. El 25 de agosto de 1994, prácticamente en vísperas de la conferencia, el vicepresidente Al Gore convocó a una conferencia de prensa en el *National Press Club*, en la que aseguró a los periodistas reunidos que la Administración Clinton "no ha buscado, no busca y no buscará establecer ningún derecho internacional al aborto", calificando las afirmaciones en sentido contrario de "alegaciones escandalosas".[32]

Fue un movimiento audaz de parte de la Administración Clinton, especialmente si se tiene en cuenta la intensa promoción del aborto que ya integraba su legado, pero, al mismo tiempo exigía una opugnación igualmente audaz de parte del Vaticano. Si el discurso de Gore debía interpretarse como un gesto conciliatorio de parte de la Administración Clinton, el mismo fracasó estrepitosamente. En cuestión de días, el Vaticano respondió con lo que *The New York Times* denominó "un inusual ataque

personal contra el vicepresidente Al Gore, acusándole de tergiversar las intenciones de la reunión sobre el aborto".[33]

"El proyecto de documento sobre la población", dijo el secretario de prensa del Vaticano, Joaquín Navarro-Valls, "que tiene a Estados Unidos como principal patrocinador, contradice en realidad la declaración del Sr. Gore".[34]

Además de ser la primera vez que el Vaticano identifica a la Administración Clinton como fuente de las políticas pro aborto del documento, también fue la primera vez que el Vaticano, como dijo el *Times*, "atacó públicamente a un alto funcionario estadounidense por su nombre".[35] Fue la segunda vez en un verano que el Vaticano, rompiendo con el protocolo diplomático, daba nombres, y en ambos casos, había llamado *mentirosos* al presidente y al vicepresidente de la nación más poderosa del mundo.

No sorprende, pues, que esa reunión despertara la curiosidad de la prensa. La marcha atrás de Gore fue también una señal de que la Administración Clinton se dio cuenta de que había sido sorprendida extralimitándose una vez más. Elegido por menos votos que Michael Dukakis en 1988, Clinton había desarrollado el hábito de concebir iniciativas programáticas grandilocuentes sin tener en cuenta el costo, y de retirarse cuando había alguna señal de oposición significativa, para luego afirmar que había conseguido lo que quería desde el principio, después de haber perdido la batalla. La declaración de Gore en relación a la reunión en El Cairo se produjo entre el fracaso del primer proyecto de ley contra el crimen y la admisión de que el proyecto de ley de salud de la administración Clinton –que era además una campaña de aborto encubierto–, también había fracasado.

En un artículo que, según el presidente Clinton, influyó en sus opiniones sobre la población en la época anterior a la Conferencia de El Cairo, Robert Kaplan habló de la propagación de la anarquía en lugares como África Occidental, trazando la etiología del mal, predeciblemente, en la sobrepoblación. "África Occidental", escribe Kaplan,

> se está convirtiendo en el símbolo del *estrés demográfico*, medioambiental y social, en el que la anarquía criminal emerge como el verdadero peligro "estratégico". Las enfermedades, la superpoblación, la delincuencia no provocada, la escasez de recursos, las migraciones de refugiados, la creciente erosión de los estados-nación, de las fronteras internacionales, y la potenciación de los ejércitos privados, de empresas de seguridad y de los cárteles internacionales de la droga, se manifiestan ahora de forma elocuente a través del prisma del África Occidental. África Occidental ofrece una introducción adecuada a las cuestiones, a menudo extremadamente desagradables de discutir, a las que se enfrentará pronto nuestra civilización.[36]

Al igual que con los titulares como "El Papa prohíbe el control de la natalidad; millones mueren de hambre", un tufillo de incoherencias sobrevuela el pensamiento de Kaplan. ¿Cuál es la causa de esta anarquía? ¿Es la superpoblación? ¿O es simplemente la ruptura del orden moral? Al final del artículo, Kaplan atestigua contra su propia tesis al describir una "barriada" musulmana superpoblada en Turquía donde el islam es la norma de vida y la familia está intacta y él, en consecuencia, se siente perfectamente seguro: "Barrios pobres en Abidjan", escribe,

> aterrorizan y repelen al forastero. En Turquía es lo contrario. Cuanto más me acerco a la Montaña Dorada [un barrio de casas precarias en Ankara], mejor parecía, y más seguro me sentía. Tenía 1.500 dólares en liras turcas en un bolsillo y 1.000 dólares en cheques de viajero en el otro, pero no sentí miedo. La Montaña Dorada era un barrio real de vecinos. El interior de una de las casas lo contaba todo: el abigarramiento arquitectónico de bloques de hormigón, láminas de metal y paredes de cartón era engañoso. Dentro había un hogar, es decir, un orden que denotaba dignidad. Vi un refrigerador que funcionaba, un televisor, un mueble de pared con algunos libros y muchas fotos de familia, unas cuantas plantas junto a una ventana y una estufa. Aunque las calles se convertían en ríos de barro cuando llovía, los suelos del interior de esta casa estaban impecables.[37]

Entonces, luego de leer ese pasaje, uno se ve tentado de preguntar: ¿qué diferencia hay entre las barriadas de Abidyán y las de Ankara? ¿Es la densidad de población? Evidentemente no. La explicación comienza con la integridad de la familia, que en última instancia se debe a la conformidad de la vida con la ley moral. Así, nos preguntamos: ¿qué contribución hará la introducción de los preservativos a esta población? La misma que un sinnúmero de diversos anticonceptivos ha hecho en la familia negra en los Estados Unidos, es decir, la disyunción del orden moral, la ruptura de la familia, el aumento de la anarquía. ¿Por qué Liberia es diferente de Chicago en este sentido? Y si las barriadas de Ankara son diferentes –y según el propio testimonio de Kaplan, efectivamente lo son–, entonces la causa de la diferencia no está en la cantidad de población, sino en su calidad. La diferencia, en otras palabras, estriba en cómo se comportan estas personas, no en su número. El orden moral, tal y como está mediado por el Corán, crea un orden que los preservativos impedirían. En la medida en que la política exterior de los Estados Unidos (y ahora también la de las Naciones Unidas) se basa en la difusión de la anticoncepción a expensas del desarrollo real, en esa misma medida se extenderá la anarquía que pretenden contener.

La moral es *la razón* en el orden práctico. Todo lo que socava la moral socava la razón, y sin la razón el hombre no es mejor que los animales que, según descubrió Malthus, procrean hasta la extinción a menos que la naturaleza los detenga. El hombre sin moral está precisamente en la misma situación que las bacterias en un balde, que se convirtieron en el paradigma del crecimiento geométrico de la población de Malthus, visión que él mismo rechazó sólo porque no tenía en cuenta la razón del hombre y su capacidad de calcular las consecuencias futuras.

Kaplan, incapaz de entender sus propios textos, concluye repitiendo el mismo viejo y hoy desacreditado relato de miedo neomalthusiano. Sin embargo, Malthus, a pesar de la ideología que lleva su nombre, cambió sus puntos de vista sobre la población cuando comprendió el papel que desempeña la razón en la procreación humana. "El control preventivo", escribió a Benjamín Franklin, "es peculiar del hombre, y surge de esa superioridad distintiva de sus facultades de razonamiento, que le permite calcular las consecuencias lejanas".

Julian Simon se apresuró a sacar las consecuencias obvias de las dudas de Malthus:

> Si la gente va a controlar su fertilidad en respuesta a las condiciones que enfrentan, deben ser capaces de una previsión racional y autoconsciente que afecte el curso de la pasión sexual –el tipo de capacidad de planificación que los animales aparentemente no poseen. Por lo tanto, debemos reflexionar brevemente sobre la medida en que la razón y el razonamiento han guiado el comportamiento reproductivo de personas individuales en varias sociedades en diferentes períodos de su historia. Para decirlo sin rodeos, debemos indagar en la noción –a menudo sostenida por gente culta– de que la gente sin educación de los países pobres tiende a reproducirse sin previsión ni control consciente. Para la mayoría de las parejas del mundo, el matrimonio precede a la maternidad... Por lo tanto, es relevante para un juicio sobre el tiempo de reflexión que implica la "procreación", que los matrimonios se contraen, en la mayoría de las sociedades "primitivas" y pobres, sólo después de una cuidadosa introspección, especialmente en lo que respecta a los efectos económicos del matrimonio. La forma en que se contrae un matrimonio en la Irlanda rural muestra la importancia de estos cálculos.[38]

"Hay pruebas claras", concluye Simon, "de que el comportamiento sexual de los pobres responde prudencialmente a circunstancias objetivas".[39]

Si, nos apresuramos a añadir, su razón no está enceguecida por la pasión. Tal vez por eso las Margaret Sanger del mundo estaban tan ávidas de imponer controles totalitarios en el comportamiento sexual de la humanidad. Extrapolaban su propia experiencia. Habiendo fracasado espectacularmente en su propio proyecto de autocontrol, asumen que nadie puede

tener éxito. Tal vez esto explica el interés personal del presidente Clinton en el control de la población como sustituto del autocontrol.

Sin embargo, al promover la anticoncepción, los controladores de la población mundial han producido lo que tanto temían. Pues, al promover la anticoncepción, socavaron el orden moral, y al socavar el orden moral, subvirtieron la razón, y al subvertir la razón, eliminaron el único control no sólo de las pasiones destructivas, sino de la capacidad del hombre para hacer planes racionales sobre el número de hijos que debe tener.

Al régimen liberal le encanta sustituir la moral por la técnica, afición que ha llevado a una catástrofe tras otra en este siglo. El Régimen Liberal adora jugar, a la vez, a ser pirómano y bombero, y la conferencia de la ONU en El Cairo no fue una excepción a esta regla. Con la difusión de los anticonceptivos socavaron el orden moral y provocaron la misma anarquía que temían. Sin embargo, el propio régimen está tan cegado por sus propias pasiones desordenadas que lo único que puede proponer como presunto cuerpo de bomberos del mundo es echar gasolina a su propia casa en llamas.

Cuando llegó a la Casa Blanca para su segundo mandato, William Jefferson Clinton se había convertido en el paradigma del "hombre de la Ilustración". Incapaz de controlar sus propios apetitos, se dedicó a controlar a los demás manipulando los de ellos y arrastrándolos a la misma esclavitud que él entendía de primera mano. La forma en que todo esto sería utilizado políticamente se hizo evidente cuando el presidente Clinton se vio envuelto en el *asunto de Mónica Lewinsky*, un caso de manual de cómo quienes controlan los instrumentos de comunicación pueden utilizar el sexo para obtener ventajas políticas. La historia comenzó cuando el presidente de los Estados Unidos toqueteó a una joven que había acudido a su oficina para pedir un favor político. Linda Tripp, funcionaria de carrera que empezó a trabajar en la Casa Blanca durante el gobierno de Bush, gradualmente fue atraída a la red de engaños que Clinton había tejido en torno a sí mismo para mantener su poder. Tripp vio a una mujer salir desprolijamente de la oficina de Clinton y más tarde declaró que la mujer había tenido un encuentro sexual con el presidente, por lo que fue denunciada rápidamente como mentirosa. Juró no caer en la misma trampa dos veces, y empezó a grabar sus conversaciones. A medida que la investigación del caso de acoso sexual de Paula Jones avanzaba, Tripp se dio cuenta de que estaba en la clásico encrucijada a la que siempre se enfrentan los subordinados en los regímenes inmorales. Si Tripp mentía, como la Administración lo había hecho, y como estaba presionando a sus empleados para que lo hicieran, podría ser acusada de perjurio; sin embargo, si decía

la verdad, probablemente perdería su trabajo y podría ser objeto de otras formas de represalia, si Clinton se mantenía en el cargo. (Finalmente fue procesada por grabar ilegalmente una conversación telefónica). Fue una situación en la que no se podía ganar, y en muchos sentidos constituyó un paradigma de lo que la Administración Clinton significó para todo el país: acompañar la mentira o ser castigado.

Y así, tratando de escabullirse del dilema, Tripp empezó a grabar sus conversaciones con Mónica Lewinsky, la joven a quien conoció cuando ambas mujeres fueron trasladadas de la Casa Blanca al Pentágono. Lewinsky era, en muchos sentidos, el paradigma cultural de la mujer ideal. No tenía ningún problema en mentir; no tenía ningún problema en participar en una pervertida actividad sexual, siempre y cuando sirviera para promover su carrera, aunque había un dejo de repugnancia en las cintas grabadas y un desprecio residual por el hombre de marras, lo suficientemente mayor como para ser su padre, que estimulaba este tipo de comportamiento de explotación. Lewinsky era también la feminista paradigmática porque estaba dispuesta a comerciar primero el sexo y luego la complicidad en un plan para suprimir la verdad como trampolín para un trabajo para el que no estaba cualificada. No consiguió el trabajo que Vernon Jordan trató de procurarle en *American Express*, porque no pudo aprobar un examen de inglés básico. Las feministas, quizás horrorizadas por el rostro que el espejo les devolvía, se hicieron las desentendidas, y se mantuvieron ocultas donde la mayoría había estado desde que el caso Paula Jones empezó a moverse en los tribunales. Cuando un intrépido reportero finalmente pudo aproximarse a la excongresista Patricia Schroeder en su canonjía en la Universidad de Princeton, la legisladora que vituperó a Clarence Thomas* por acoso sexual durante su nominación a la Corte Suprema, opinó, poco convincente, que sólo había un número limitado de horas al día, por toda explicación de la ausencia del apoyo feminista a Paula Jones.

La verdadera respuesta era más sencilla: "personas que parecían habitar en campamentos de casas rodantes" [es decir, gentes con pocos refinamientos, vulgar y de escaso buen gusto] no deberían esperar el apoyo de las feministas, especialmente cuando el acusado en el caso [Bill Clinton] había hecho más para promover el aborto que cualquier presidente en la historia de los EE.UU. Sucede que la fachada de solidaridad sexual era sólo eso. El pretexto de que las feministas hablaban en nombre de las mujeres significaba realmente que ciertas mujeres estaban dispuestas a fun-

* 1948: juez afroestadounidense; desde hace 31 años sirve como juez asociado a la Corte Suprema de Justicia de los EE.UU., siendo su miembro con mayor antigüedad.

cionar como un voluntariado al servicio de la clase dominante y sus intereses, y a ofrecer a las mujeres menos importantes en el altar del sacrificio. Poco después de que Mónica Lewinsky se convirtiera en un lastre político para las feministas, la misma chusma emancipada que echó espuma por la boca durante las audiencias de confirmación de Clarence Thomas sobre los derechos de las mujeres y el acoso sexual, ahora llamaba a la señorita Lewinsky, tras el velo del anonimato, "un poco loca y un poco puta". Como en el caso del aborto –y *l'affaire* Lewinsky coincidió misteriosamente con el vigésimo quinto aniversario del caso *Roe vs. Wade*–, la lección era demasiado obvia para los que tenían ojos para ver: la lujuria de los poderosos era más importante que la vida de los débiles. Mónica Lewinsky era sólo "un feto de veinticuatro años" arrojado al montón de basura de la conveniencia sexual, mientras las feministas miraban para otro lado una vez más, porque el caso no encajaba en su agenda.

Las feministas de los grandes medios descubrieron que Clinton las había puesto en una posición incómoda. La columnista Ellen Goodman luchó arduamente con el hecho de que la conducta de su político favorito habría merecido un linchamiento si lo hubiera hecho alguien del otro extremo del espectro político, y se le ocurrió el subterfugio de que los estadounidenses se habían vuelto más "sofisticados moralmente" desde las audiencias de Clarence Thomas. Lo que Goodman quería decir era que los estadounidenses habían dejado de creer que debía existir coherencia entre la vida pública y la vida privada. Molly Ivins, otra columnista feminista, no particularmente inclinada a toda esta ambivalencia y angustiada ante la falta de principios de las feministas, tenía un punto más simple para ofrecer. "Yo, por mi parte", escribió en su columna, "no creo que la vida sexual del presidente tenga nada que ver con su trabajo". Si el gran signo de interrogación respecto de Bill Clinton no era su inteligencia, sino su honestidad, lo contrario era el caso de Molly Ivins. Entre los dos, entre una clase mediática idiotizada y políticos mendaces que la explotaban para sus propios fines, la revolución sexual había generado un gran problema para el país que había abrazado la liberación sexual. *El problema moral en el corazón de la revolución sexual había creado una gran crisis política.*

Clinton *se encontraba claramente en el centro de una crisis creada* por él mismo. Su único consuelo era que no estaba solo. La mayoría de los mediáticos* había sido corrompida por la misma revolución sexual que lo había corrompido a él en los últimos treinta años. En este sentido, podía contar con la decadencia de aquellos cuyo trabajo era informar o comentar

* El autor los llama "*the talking class*", la "clase parlotera" o "parlante", o "habladora" o "conversadora".

su comportamiento. La mejor columna a este respecto la escribió Patricia Smith, del *Boston Globe*, quien dio, tal vez sin quererlo, algún indicio de cómo la clase mediática se comporta en sus horas libres. Poco después de que apareciera su columna, Smith tuvo que dimitir porque, como reportera, parecía que simplemente inventaba sus historias, algo que insinuó en su columna, al escribir: "Todos tenemos secretos. Los medios de comunicación harían su agosto si alguna vez me proponen para la Corte Suprema". Está el desafortunado 'olfateo este episodio', el fiasco de la prueba del escuadrón de los pompones; el hecho de que he inhalado, más bien profundamente, y no tendría miedo de admitirlo... Y ¿quién no se ha encontrado, en algún momento de su historia sexual, compartiendo el sudor y los dormitorios con un *no-no*? ¿Quién no se ha acostado con la persona equivocada en el momento adecuado, y con la correcta en el momento equivocado, o con la absolutamente equivocada en el momento definitivamente equivocado? Y, por el amor de Dios, ¿quién no ha tenido un encuentro apresurado de dos minutos en un ascensor atascado en la Torre Sears?"[40]

La lección aquí es clara. *La clase mediática había adoptado la liberación sexual como código moral.* Lo que probablemente no entendieron en aquel momento es que, una vez que ello sucedía, sus integrantes se condenaban a promoverla en otros aun más influyentes que ellos mismos, no fuere que, al condenarla, se expusieran al chantaje o a la acusación de hipocresía. Los que han tenido sexo en un ascensor atascado son como aquella proverbial gente que vive en casas de cristal.* Este tipo de conducta también corta el nervio de la indignación. Quienes se comprometen en esas ocasiones no escriben columnas pidiendo la destitución de presidentes que tienen su misma falta de decoro. Es por eso que a la clase dominante le interesa promover la liberación sexual como una forma de consolidar su poder. Las personas que incurren habitualmente en este tipo de comportamiento deshonroso están embriagadas y embrutecidas y resultan incapaces de oponerse a cualquier violación de la ley, moral o positiva, porque ellos mismos son cómplices aún no expuestos en el mismo esquema.

Esta misma forma de chantaje se extiende al público en general. *Demos* [el pueblo], como de costumbre, nunca entendió realmente todas las ramificaciones políticas de las cuestiones sexuales implícitas en el *affaire Lewinsky*. Se convenció de que al aprobar el comportamiento sexual ilícito del presidente... se permitía a sí mismo el mismo tipo de libertad de restricciones morales, cuando en realidad era exactamente lo contrario.

* El dicho es: "*Quien vive en una casa de cristal no debe arrojar piedras*"... que significa: quien tiene defectos no debería criticar a otros por tener las mismas faltas.

El presidente Clinton podía actuar con toda bajeza porque era parte de la clase dominante y una de las fantasías que les gustaba crear es que ellos son como el resto de nosotros. Esto, por supuesto, no es cierto. No son como el resto de nosotros porque son ricos y/o poderosos, y por eso cuando instan a *Demos** a quebrantar la ley moral en aras de una especiosa liberación en realidad están provocando su esclavitud.

¿Por qué? *Porque la ley moral es lo único que protege a los pobres.* Porque *Demos* no es rico ni poderoso. La única protección que tiene contra las depredaciones de los ricos y los poderosos es la ley, es decir, la ley moral y la positiva basada en ella. Si *Demos* se libera de la ley moral, se crea una sociedad en la que el deseo es la única medida del bien y del mal. Pero un mundo así, piense lo que piense *Demos*, no es democrático porque en ausencia del orden moral, los deseos de los ricos y poderosos siempre triunfarán sobre los deseos de los débiles y los pobres. La lección de *Roe vs. Wade* es muy sencilla: los deseos de los poderosos son más importantes que la vida de los débiles. Lo mismo se aplica al mundo político en general. Un mundo liberado de la moral es un mundo en el que los ricos pueden hacer lo que quieran.

Así, pues, *Demos* se equivocó porque no entendió que un mundo sin moral es un universo radicalmente de dos niveles, siendo el poder y la riqueza la principal distinción entre estos dos grupos. *Demos* es seducido para apoyar la liberación sexual con la falsa promesa de que ahora puede hacer lo que quiera. A esto le sigue una sensación momentánea de embriaguez, sucedida de un periodo de actuación de sus fantasías, al que continúa otro pensamiento más aleccionador: "*Si puedo hacerles lo que quiera*", *Demos* se da cuenta de repente, entonces que... "*ellos pueden hacer lo que quieran conmigo*". En ese pensamiento, empezamos a entender por qué el *horror* es siempre la consecuencia natural de la liberación sexual.

La *anarquía* general que provoca la liberación sexual es una función del poder. En ausencia de moral, los ricos se saldrán con la suya porque sus deseos son más poderosos, y el poder en este contexto se convierte en la única medida del bien y del mal. O la fuerza hace el bien, o todos estamos obligados por los términos de un orden moral que no ha sido creado por nosotros. No hay una tercera alternativa. Si *Demos* abandona el orden moral, está garantizando *ipso facto* su sometimiento, porque *Demos* no es *ipso facto* ni rico ni poderoso, por el simple hecho de ser *Demos*. Así es como *la liberación sexual funciona como una forma de control político,*

* Del griego antiguo δῆμος, *dêmos*, el pueblo -la gente común, los ciudadanos o vecinos de una ciudad o distrito-, tomado como una persona.

principio que quedó demostrado con todo detalle durante la segunda Administración Clinton.

Demos, después de ver la televisión todos estos años, piensa que pertenece a la misma clase que la gente que lo gobierna. Piensa que tiene las mismas prerrogativas. Pero no es así. Un mundo en el que el gobernante es recompensado por mentir es un mundo en el que los súbditos pueden ser castigados por decir la verdad. Esta es la lección que Linda Tripp tuvo que aprender por las malas. La única protección que los pobres tienen en esta tierra es la ley moral, *inculturada** como parte del derecho positivo. La única manera en que una nación puede garantizar los derechos es a la luz de ese orden moral, y cualquier nación que subvierta ese orden moral sólo puede proponer la fuerza, que es el gobierno de los ricos y los poderosos, como su sustituto. En *Troilo y Crésida*, Agamenón habla de un mundo sin "grado", es decir, un mundo sin orden –moral, político o musical–. En este mundo, "el hijo rudo debería golpear a su padre", porque el bien y el mal han sido sustituidos por la fuerza:

> *La justicia será sólo la fuerza,*
> *o, más bien, la justicia y la injusticia*
> *(entre cuyas contiendas incesantes*
> *la ley se asienta) perderán su nombre,*
> *como también la ley; y todo ello*
> *será solo violencia; la violencia*
> *la voluntad, la voluntad entonces*
> *apetito feroz, y el apetito*
> *un lobo universal, que secundado*
> *por esa voluntad y esa violencia,*
> *cual fiera devorando al universo,*
> *acabará también consigo mismo.*

Si el bien y el mal pierden sus nombres, la fuerza es todo lo que queda, y en un mundo gobernado por la fuerza, los ricos serán recompensados por sus vicios tan concienzudamente como los pobres serán castigados por sus virtudes. La lección de la presidencia de Clinton y el juicio de O. J. Simpson y *Roe vs. Wade* y la revolución sexual que llevó a este régimen al poder en los años '60 es muy simple: los ricos y los poderosos siempre pueden salir impunes. *Demos* sigue la corriente porque su mente está demasiado oscurecida para entender que la liberación sexual es una forma de control político.

---

* Terminología utilizada por la Iglesia Católica para expresar la *integración* o *armonización*, por ejemplo, del cristianismo con las culturas de los pueblos extraños a él.

El presidente Clinton fue destituido por perjurio por la Cámara de Representantes en diciembre de 1998. En los meses que precedieron al juicio político, Clinton utilizó todo el poder a su disposición para movilizar las fuerzas de la licencia sexual a fin de permanecer en el cargo. La política de Clinton, desde el momento en que asumió como presidente, cuando eliminó las restricciones al aborto y abrió el camino a los homosexuales en el ejército, fue *la revolución sexual*. Él apoyó la revolución sexual por razones personales obvias, pero también la apoyó porque estaba en su interés político hacerlo. Él, más que cualquier otro presidente en la historia de los EE.UU., entendió cómo la licencia sexual podía ser utilizada para obtener ventajas políticas. Habiendo obtenido una buena parte de su apoyo financiero en Hollywood, sabía que una nación que gastaba miles de millones al año en pornografía no sería capaz de responder con indignación, y mucho menos mostrarse ultrajado moralmente, cuando el presidente de los Estados Unidos se viera implicado en su propia fechoría en el Despacho Oval. Clinton cortejó a los homosexuales asiduamente y fue el primer presidente que habló ante un grupo de homosexuales, en este caso la Campaña de Derechos Humanos. Clinton llegó al poder apoyando esta ideología, y no estaba dispuesto a abandonarla cuando estalló el asunto Lewinsky.

El 10 de septiembre, la revista *Salon*, que se convertiría en un órgano de la Administración Clinton durante el proceso de destitución, anunció "el llamado escenario del *Juicio Final*" como una de las opciones que la misma Administración Clinton estaba considerando para mantener su poder. Este "escenario" era "el temido Armagedón en el que los pecadillos personales de todos –republicanos, demócratas, periodistas– quedarán al descubierto si las infidelidades de Clinton salen a la luz". Unos días después, *Salon* puso en acción el "escenario del día del Juicio Final" al informar sobre un asunto que Henry Hyde, presidente del Comité Judicial que entonces estudiaba el juicio político a Clinton, había tenido hacía treinta años. "Todos", dijo Henry Jaffe de *Salon*, "serán castigados. Será un colapso total".

Una vez que Clinton se negó a renunciar, la prensa se vio obligada a apoyarlo como el garante de sus propios vicios sexuales. Fue durante el escándalo Lewinsky que Toni Morrison se refirió a Clinton como "el primer presidente negro" de la nación, dando a entender que todos los negros eran degenerados sexuales. Más o menos al mismo tiempo, Alan Dershowitz, de la Facultad de Derecho de Harvard, anunció que los que creían en la liberación sexual tenían que apoyar a Clinton; de lo contrario, se enfrentaban a la perspectiva de un golpe de estado de la derecha. Poco a poco, a medida que aumentaban las acusaciones contra Clinton, se comenzó a observar un sutil cambio de opinión en la "clase parlotera". Mau-

reen Dowd, quien más tarde ganaría el Premio Pulitzer después de su *volte face** en relación a Clinton, fue un buen ejemplo de ello. Dowd arremetió contra Clinton como un idiota egoísta una semana tras otra. En una carta a sus partidarios, el Dr. James Dobson** incluso citó una de las columnas de Dowd como prueba de una prensa hostil. Entonces, de repente, cuando el *Informe Starr**** salió a la luz y las pruebas contra Clinton resultaron irrefutables, Dowd cambió de opinión y comenzó a atacar al fiscal especial en lugar de al presidente.

Fue como si este perro hubiera corrido de repente hasta el final de su correa y hubiera vuelto a la realidad de un tirón. ¿Por qué? Tal vez porque en este punto quedó claro que había cuestiones más importantes en juego. Al no renunciar a su cargo, Clinton convirtió el asunto Lewinsky en un referéndum sobre la revolución sexual. Ahora que no se iba a ir en silencio y aceptar la culpa, era el momento de cerrar filas y defender lo que Clinton decía representar. A las pocas horas de la publicación del *Informe Starr,* Dowd atacó al fiscal [K. Starr] con tanta vehemencia como antes había atacado al presidente. Clinton se había salvado envolviendo su suerte política en el manto de la liberación sexual. Un voto contra Clinton era ahora un voto contra los años 1960, y todo lo que esa década representaba en la memoria de la intelectualidad liberada. Maureen Dowd lo dijo: "El fiscal vengador y evangélico nunca parece detenerse a pensar cómo su implacable persecución está sumiendo a la nación. Parece decidido no sólo a derrocar al Presidente, sino a echar por tierra los años 1960 y restaurar el código moral en blanco y negro que existía antes de la década del sexo, las drogas y la evasión del servicio militar".[41]

Anthony Lewis [del *The New York Times*] dijo prácticamente lo mismo. El fiscal independiente, según Lewis, "provocaría un cambio fundamental en la dirección política de este país, cambiando efectivamente los resultados de nuestras dos últimas elecciones. Sería un *coup d'etat* [un golpe de Estado]".[42] El ataque a Clinton tendría "enormes consecuencias para nuestra política". Lewis pasó a enumerar las consecuencias, todas ellas relacionadas con la revolución sexual:

> El aborto sería objeto de una serie de nuevas restricciones, incluyendo incluso una enmienda constitucional para prohibirlo. Y la preocupación por

* Del francés "cambiar de opinión" y del italiano "voltear la cara".

** 1936: influyente psicólogo evangelista; produce un programa de radio en 12 idiomas para 7.000 estaciones de radio y más de 220 millones de oyentes en 160 países.

***Conclusiones de la investigación a Clinton realizada por el fiscal especial Kenneth W. Starr, entregado al Congreso el 9/9/1998.

las cuestiones sexuales no se detendría ahí. Se legislaría para limitar la ayuda de EE.UU. a los esfuerzos de control de la población en todo el mundo. Las regulaciones federales para dar un trato igualitario a los homosexuales sería otro objetivo. La ley que prohíbe las subvenciones al arte "indecente" podría ampliarse a otros campos.[43]

Hollywood, junto a la población negra, el grupo más ferviente de apoyo a Clinton, no se echaba atrás en su auxilio al presidente procesado más que el cuarto poder. En un evento de recaudación de fondos en Hollywood, Marshall Herskovitz, un demócrata que era productor de la serie de televisión "*Thirtysomething*",* afirmó que "el escándalo [Lewinsky] es realmente un referéndum sobre la moral sexual en el país".[44] Para cuando la votación sobre Clinton llegó al Senado de los Estados Unidos a principios de 1999, los formadores de la opinión pública estaban tan comprometidos con el culto de Dionysos que estaban dispuestos a tirar por la borda el estado de derecho. Que es precisamente lo que hizo el Senado. A principios de 1999, el Senado se negó a condenar al presidente Clinton por altos crímenes y delitos menores, y al emitir ese voto el Senado dejó claro que treinta años de liberación sexual habían dejado su impronta. El pueblo había sido corrompido por tres décadas de libertinaje sexual, y eso significaba que la gente misma que había sido corrompida eligió al presidente Clinton como garante de sus deseos sexuales ilícitos, incluso si ello comportaba repudiar el estado de derecho y aceptar la esclavitud política como el precio a pagar por la liberación sexual. Al tomar esa decisión, el Senado puso fin al experimento estadounidense de *libertad ordenada.***

Los Padres Fundadores de la nación siempre habían advertido que la Constitución de los EE.UU. no podía funcionar, para usar las palabras de John Adams, "en ausencia de un pueblo moral". La crisis de Clinton había demostrado precisamente eso. Los remedios propuestos por la Constitución para los "altos delitos y faltas" simplemente no podían aplicarse ante la abrumadora evidencia de la culpabilidad del presidente porque el presidente se había presentado como el garante de los vicios sexuales de la nación, y el Senado que había sido condicionado por treinta años de

* La generación de los *baby boomers* -nacidos entre los años 1946 y 1964- y entre los 30 y 39 años de edad.

** Libertad limitada por la necesidad de orden en la sociedad. El concepto de libertad ordenada fue la norma inicial para determinar qué disposiciones de la Carta de Derechos debían ser mantenidas por los estados a través de la cláusula del debido proceso de la Decimocuarta Enmienda. Hoy en día se considera que la Decimocuarta Enmienda abarca *todas las garantías relacionadas con la justicia fundamental que se incluyen en la Carta de Derechos* o que se derivan de ella, en lugar de una pequeña clase de disposiciones esenciales para la libertad ordenada.

decadencia sexual, creyéndole, optó por no aplicar esos remedios. Con esa negativa, el estado de derecho del que los estadounidenses siempre se habían enorgullecido fue reemplazado por la *adoración de Dionysos* como la religión establecida de la nación. El "cuarto estado" dio un gran suspiro de alivio cuando sucedió, pero ello fue así porque estaban cegados por sus propios vicios para ver todas las implicaciones de la decisión del Senado de no actuar. Los que les precedieron habían visto las consecuencias, pero incluso si ellos, como Lázaro, habían vuelto de la muerte, no hay indicio de que los líderes de la nación hubieran escuchado sus advertencias. "La sociedad", escribió Edmund Burke 200 años antes de que el Senado estadounidense llegara a su veredicto,

> no puede existir, a menos que se instale un poder de control sobre la voluntad y el apetito en algún lugar; y cuanto menos haya *dentro* [en el espíritu de los ciudadanos], más debe haber *fuera* [en el aparato represivo del Estado]. Está ordenado en la constitución eterna de las cosas que los hombres destemplados no pueden ser libres. Sus pasiones [desordenadas] forjan sus grilletes.[45]

Capítulo 23

Dublin, 1992

La crisis de la Iglesia y el auge del capitalismo en Irlanda

En mayo de 1992, justo cuando la contrarrevolución neoconservadora en Estados Unidos había declarado la guerra a Pat Buchanan* estalló en Irlanda el escándalo del obispo Casey de la diócesis de Galway, Irlanda. Según el relato de Mary Kenny en *Goodbye to Catholic Ireland* (Adiós a la Irlanda Católica): "El obispo Eamonn Casey había tenido una aventura amorosa en 1974 con una divorciada estadounidense, Annie Murphy, había sido padre de un niño con ella, la había abandonado y había sugerido que el niño fuera dado en adopción; y luego, en un intento desesperado por ocultar la verdad, había utilizado fondos diocesanos para pagar las reclamaciones de la madre".[1] En un principio, Kenny desestimó la historia, pero pronto quedó claro que las fuerzas que querían destruir a la Irlanda católica no iban a dejar de lado el asunto:

Durante aquellos acontecimientos de mediados de los años '90, yo oía decir a la gente en Irlanda: "La situación no puede ir peor". Y, sin embargo, las cosas empeoraron. Un lunes cualquiera de noviembre de 1994, las tres noticias principales de *RTE*, la cadena nacional de televisión irlandesa, fueron las repercusiones políticas del caso Brendan Smyth (1927-1997, sacerdote abusador de menores), el colapso y muerte de un sacerdote de

* 1938: publicista católico tradicionalista estadounidense, asesor de varios presidentes republicanos, ex candidato presidencial antiglobalista.

Dublín en el baño sauna de un club homosexual, y la condena del sacerdote de Galway por agresión sexual a un joven: todo en un mismo informativo. Se acabaron los chistes sobre los papas renacentistas. La oleada sucesiva de acusaciones y condenas –casi todos los procesados fueron declarados culpables– fue implacable, sórdida y deprimente.[2]

El caso *Brendan Smyth* no sólo fue sórdido y deprimente: además, hizo caer al gobierno de Albert Reynolds.* Fue especialmente impactante no sólo porque el delincuente era un pedófilo aparentemente incorregible, sino porque había pruebas de que las autoridades religiosas lo habían encubierto durante varios años. En 1968, Smyth había recibido asistencia psiquiátrica por su compulsión sexual, pero sin mejoría aparente... En sus esfuerzos por no "generar escándalo", las autoridades eclesiásticas, al parecer, habían permitido que un pedófilo se mantuviera activo sin cura en sus inclinaciones:

El Partido Laborista se negó a apoyar al gobierno y éste cayó, para ser sustituido por el *Fine Gael*, dirigido por John Bruton. El Proceso de Paz en Irlanda del Norte había comenzado en agosto de 1994, cuando el IRA declaró un alto el fuego, y Albert Reynolds había sido una figura clave en el apoyo a este proceso. El partido de Bruton, tradicionalmente más hostil al IRA y a los nacionalistas extremistas, asumiría las riendas. Algunos observadores predijeron que el Proceso de Paz tambaleaba, por entonces sin la dirección de Albert Reynolds, todo por culpa del cura pederasta. En Dublín se afirmaba que la ruptura nunca se habría producido si Albert Reynolds hubiera seguido siendo *Taoiseach* (jefe de gobierno).[3]

Según el difunto Tom Herron, la crisis del sexo se utilizó para destruir a la Irlanda católica.

Cuando el *Irish Times* publicó la historia, provocó el colapso del gobierno de Albert Reynolds en la República de Irlanda y el debilitamiento de la influencia de la Iglesia en la sociedad irlandesa. En ese mismo periodo, la profesora de "derecho feminista" Mary Robinson** fue elegida primera mujer presidente de la república y contribuyó a borrar los roles sexuales tradicionales en ese país. Sus servicios a la secularización de su tierra natal fueron apreciados por las elites internacionales cuando la nombraron Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Refugiados al terminar su mandato como presidente. Aparentemente, la carrera de la Sra. Robinson en la escena internacional habría terminado al criticar el trato de Israel a

* Líder del partido republicano laborista *Fianna Fail* y primer ministro de la República de Irlanda bajo la presidencia de Mary Robinson entre 1992 y 1994.

** : 1944: presidente de Irlanda entre 1990 y 1997.

los refugiados palestinos; tarde aprendió que por muy progresista que sea un individuo hay declaraciones que acaban rápidamente con su utilidad y el reconocimiento de las elites.[4]

El episodio de Brendan Smyth fue, en palabras de Mary Kenny, "una embestida más en el continuo declive y caída de la Iglesia Católica irlandesa".[5] Pero pronto quedó claro que a ambos lados del Atlántico se estaba utilizando el mismo guión. Tanto en Irlanda como en los Estados Unidos, los pirómanos estaban en la nómina salarial del cuerpo de bomberos. Esto es cierto no sólo en relación al *Cuarto Poder*, que promovió la sexualización de Irlanda, y, por lo tanto, la crisis sexual clerical de Irlanda en primer lugar, sino también respecto del *establishment de la psicología, del psicoanálisis* y el *counselling* [relación de ayuda, consejo asistido]. Después de crear la crisis que socavó la moral del clero, los profesionales de la psicología y el *counselling* se beneficiaron de los acuerdos ofreciendo terapias y acompañamiento a las víctimas. Es una ironía que no se le escapa a Mary Kenny: "Se gastó inmediatamente un millón de libras en una línea de ayuda y asesoramiento para las víctimas de abusos de las escuelas industriales mencionadas en *Suffer the Little Children*". Resultaba irónico que la Iglesia Católica utilizara las mismas técnicas psicoterapéuticas que 50 años antes había condenado en las obras de Freud et al.".[6]

Tras los escándalos de 1992, Irlanda se vio sacudida en 1995 por las revelaciones sobre la vida del padre Michael Cleary, fallecido de cáncer en 1993. Según Kenny, Cleary "fue uno de los sacerdotes más conocidos y populares de Dublín. En los años '60, había sido aclamado como el mejor sacerdote joven, innovador, moderno y a la moda, accesible a los jóvenes, rápido para tocar una guitarra y cantar una canción *pop*; y, al mismo tiempo, con firmes convicciones morales y una fuerte conciencia social".[7]

A diferencia del clero homosexual, con el que se podía contar para actuar como idiotas útiles de un solo tema, Cleary cometió el error de ser heterosexual y estar en contra del aborto. Cuando la mujer con la que había procreado dos hijos publicó unas escabrosas memorias después de su muerte –"Mi vida secreta como esposa de un sacerdote durante 27 años" fue el titular de la primera página del tabloide dublinés *Sunday World*"–, la Iglesia debió "cargar con el muerto". Una vez más, la culpa era del celibato, y el orden moral que defendía el catolicismo debía considerarse sospechoso por el mero hecho de que la Iglesia lo defendía. "¡Al diablo con las oraciones!", escribió Mary Ellen Synon en el *Sunday Independent*.[8]

Las feministas se ofrecieron entonces a ser las ejecutoras voluntarias del "Estado terapéutico". Nell McCafferty, periodista radicalizada de De-

rry* y feminista conocida en todo el país, fue más vehemente y más explícita que su colega del *Sunday Independent.* McCafferty escribió que "los sacerdotes católicos... habían perdido todo derecho a hablar de la moral sexual". Atribuladas por la culpa que su comportamiento sexual había infligido a sus conciencias, las liberales irlandesas acogieron con satisfacción el escándalo de los curas porque les permitía arrojar por la borda –en un feroz estallido de indignación alimentada por la culpa– lo que les quedaba de la moral sexual que habían aprendido como católicas, o, tal como dijo Little Nell:**

> "La próxima vez que abran la boca sobre el amor, el sexo, la anticoncepción, el aborto, la homosexualidad, el placer –sobre cualquier cosa que ocurra entre adultos sanos que consienten– sus palabras deberían serles reproducidas públicamente... Ahora, que se callen mientras la gente se recompone junto a sus familias, y disfruta de un delicioso y amoroso placer sexual mientras hay vida. Mientras tanto, cuidado con el cura local. Es un peligro para tu salud mental, física y sexual. Nunca lo dejes a solas con un niño. Jamás".[9]

En Irlanda, como en los Estados Unidos, las feministas funcionaron como la *fuerza de choque del Nuevo Orden Mundial* al afirmar que la Iglesia no tenía autoridad para hablar de la moralidad sexual. Pronto la admonición se extendió a todos los campos de la moral, que, por supuesto, incluía cualquier condena de la avaricia, el robo y el saqueo, comportamientos típicos del capitalismo, el cual esperaba entre bastidores para llenar el vacío moral que las feministas habían generado al socavar la autoridad de la Iglesia Católica. El denominador común que tenían tanto la toma del control de las instituciones católicas por parte de los neoconservadores en los Estados Unidos como la crisis de pederastia*** de los sacerdotes irlandeses era el capitalismo. Como dijo Mary Kenny:

> El capitalismo de mercado, que es esencial para el auge del *tigre celta,*[****] depende de las elecciones individuales del estilo de vida, de la iniciativa, y de la tolerancia de la diversidad. También depende de que la gente valore, y no rechace, el beneficio material. El "autoritarismo" de la Iglesia Católica, con su fuerte tradición direccional y su concepto de ortodoxia, es anatema para el mercado. El individualismo es esencial. Los que han estudiado a Max Weber (*La ética protestante del trabajo y el auge del capitalismo*) dirán que no fue casualidad que el catolicismo retrocediera a medida que triunfaba el

* Oficialmente Londonderry, la segunda ciudad más grande de Irlanda del Norte.

** 1944: actriz y cantante australiana, exdueña del club nocturno Nell's.

***Inclinación erótica y abuso sexual de los niños.

**** Apodo de la República de Irlanda que remite a su rápido crecimiento económico en los años 1990.

> capitalismo: dirán que era necesario que el catolicismo retrocediera para que triunfara el capitalismo. La mentalidad protestante, según la cual uno toma sus propias decisiones para la salvación, evitando cualquier forma de "sacerdocio", es una condición cultural previa para el capitalismo de libre mercado. Si quedara algún trotskista de menos de 60 años con una teoría de la conspiración, casi podría sospechar de un complot capitalista para desacreditar a los sacerdotes y liberar a Irlanda para el capitalismo de mercado.[10]

Diez años más tarde, cuando los informes de abusos continuaron llegando, *Pravda* estuvo de acuerdo con Kenny. "La crisis mundial de abusos sexuales en la Iglesia tiene connotaciones ideológicas y obedece a una agenda política que busca *deconstruir* la sociedad tradicional y todas sus instituciones seculares e imponer un Nuevo Orden Mundial a la manera de los siniestros intereses de la oligarquía internacional, los mismos que manejan los mercados financieros y a través de ellos, controlan en gran medida la economía global. Nos referimos a los casos de pederastia dentro de las filas de la Iglesia Católica recientemente difundidos por las agencias internacionales de noticias. En efecto, las noticias recientes sobre casos de pederastia en los que están implicados sacerdotes tienen el perfil de información que exige la ética periodística, independientemente de su gravedad moral. Tales historias levantan sospechas sobre su 'bondad' incluso entre los no católicos como nosotros. Aunque discrepamos de la doctrina de la Iglesia católica, en algunos aspectos reconocemos la importancia de su papel en nuestra historia para defender los valores éticos que conforman nuestra cultura judeocristiana y su mérito social en favor de quienes han sido víctimas de la usura y la codicia de la oligarquía internacional, que, al fin y al cabo, está más interesada en destruir el catolicismo y la religión en general, ya que constituyen un serio obstáculo para lograr su objetivo, el cual es reducir la humanidad a la condición de esclavos robotizados".

Pravda mencionó el asunto del padre Lawrence Murphy como un caso particularmente atroz de caza de brujas inspirada por los medios de comunicación:

La furia del lobby secular anticlerical llega hasta el punto de revivir viejos casos como el del padre Lawrence Murphy, allá por 1975, para dirigirse insidiosamente contra el actual papa y, de este modo, contra la propia Iglesia Católica romana. El 25 de marzo de este año, el prestigioso *The New York Times* publicó un artículo en el que supuestamente acusaba a Benedicto XVI de encubrir al sacerdote de Milwaukee en 1995, cuando el papa aún era cardenal y responsable de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Debía estar motivado por un odio muy fuerte al catolicismo para plantear esta cuestión 35 años después...

Pravda acusó al *The New York Times* de emprender "una campaña difamatoria de calumnias... contra la jerarquía católica mundial" que se lleva a cabo en beneficio de "fundaciones filantrópicas como las de la familia Rockefeller" cuyos "intereses financieros están vinculados a una amplia gama de sectores económicos que van desde la banca, el petróleo, los productos farmacéuticos, la industria militar, etc., hasta los medios audiovisuales, incluidos los 'grandes medios de comunicación', que responden claramente a una agenda dictada por la Elite Global a la que pertenecen."

Kenny afirma que el auge del capitalismo significó el declive de la Iglesia. De hecho, afirma que el capitalismo sólo puede florecer en Irlanda si se desacredita a la Iglesia. Las campañas publicitarias a favor de la Irlanda capitalista y en contra de la Irlanda católica eran en realidad *dos caras distintas de la misma moneda.* En el año 2000, Mammon* había sustituido a la Iglesia Católica como principio organizador de la sociedad irlandesa, según una encuesta especial del *Sunday Times* entre jóvenes adultos irlandeses de 30 años, en la que se afirmaba que para los jóvenes irlandeses "el dinero es la nueva religión y hacen cola para rendirle pleitesía. Dios ocupa un segundo lugar detrás de Bill Gates... mientras que el pecado es olvidar conseguir las opciones de las acciones más rentables. Es más probable que esta generación rinda culto en una bolsa de valores antes que en una catedral, que busque un asesor de pensiones en lugar de un confesor".[11]

Irlanda había experimentado un cambio cultural radical desde principios de la década de 1990, con el auge de una economía que la apodaba "el Tigre Celta"... Se trataba, en efecto, de una "revolución capitalista" cuyo impacto ha sido espectacular. El estreno en el año 2000 de la versión cinematográfica de *Angela's Ashes*** formó parte de la campaña para desacreditar a la Iglesia Católica en Irlanda y allanar el camino a un capitalismo desenfrenado. Kenny opina que "Alan Parker bien podría haber hecho una película titulada 'Cómo todos los irlandeses son absolutamente horribles', porque no se representa en ella a nadie en toda la historia de la Irlanda provinciana de los años 1930 y 1940 con un gramo de humanidad".[12] Todos en la ciudad de Limerick en *Las cenizas de Ángela* son especialmente brutales con los niños. "Los irlandeses en general son hoscos, desagradables, no tienen sentido del humor, por cierto, y además carecen de imaginación. Ni la música, ni la hospitalidad, ni la buena conversación juegan papel alguno en sus vidas. La lluvia oscura que cae incesan-

* El dios de la avaricia y la codicia.

** *Las cenizas de Ángela*, libro de memorias del autor irlandés estadounidense Frank McCourt publicado en 1996; obtuvo el Premio Pulitzer y fue adaptado al cine en 1999.

temente sobre Limerick es una metáfora de la infancia más miserable que nadie podría soportar: una infancia católica irlandesa". Ni que decir que "la Iglesia Católica es despreciativa, cruel, discriminadora y explotadora, y la caridad –la Sociedad de San Vicente de Paúl– está representada por personajes particularmente odiosos que se burlan de las mujeres pobres antes de ser condescendientes con ellas".[13] Incluso se pretende incriminar a la Iglesia de un presunto involucramiento en la usura, a través de la representación de:

> un repulsivo prestamista que explota a los pobres de Limerick, y aunque por razones históricas totalmente comprensibles, los prestamistas en Irlanda eran tradicionalmente judíos, ahora en Irlanda los medios de comunicación entienden que sólo está permitido ser desagradable con los católicos; así que el prestamista de la historia tiene que convertirse en una arpía católica rencorosa, con estatuillas de la Virgen María esparcidas por entre sus registros contables extorsivos.[14]

Los judíos quedaron fuera de la historia de McCourt/Parker sobre el préstamo de dinero en Irlanda porque el objetivo de *Las cenizas de Ángela* era desacreditar a la "Irlanda católica". Según Kenny, la crisis de los abusos sexuales fue la prueba de que "la película *Las cenizas de Ángela* tenía razón después de todo: la Irlanda católica había sido una sociedad horrenda, en la que habían prevalecido personas horripilantes. Había sido una sociedad en la que la dureza se convertía en inhumanidad".[15]

Diez años después de que el caso del obispo Casey ocupara los titulares en Irlanda, la historia de los abusos sexuales de sacerdotes salió a la luz en Boston, donde el cardenal Bernard Law se convirtió en el centro de los ataques. En 1988 yo había escrito un artículo sobre el profesor Neils Rasmussen, un dominico danés que dirigía el programa de liturgia de Notre Dame. Rasmussen fue encontrado muerto a tiros en el sótano de su casa, rodeado de armas automáticas, látigos, cadenas, y pornografía homosexual. Cuando puse este artículo en conocimiento del cardenal Law, su respuesta fue "¿para qué sirve esto? ¿Por qué ventilas los trapos sucios de la Iglesia en público?". Poco después de decirme esto, el cardenal Law desapareció de Boston y apareció en Roma, donde pasó sus últimos días en el exilio o bajo el equivalente vaticano de un arresto domiciliario para reflexionar sobre cómo su vida podría haber tomado otro rumbo si se hubiera tomado más en serio mi *mene tekel** sobre la desviación sexual clerical. El cardenal Law fue negligente, pero su comportamiento había

* "Escritura en la pared", expresión con la que se advierte sobre una desgracia inminente, por alusión al pasaje bíblico del libro de Daniel en el que se anticipa la caída de Babilonia.

sido, en cierto sentido, irrelevante. Como dije en abril de 2002: "El reciente caso de pederastia en Boston es instructivo para quienes quieran entender cómo funciona la *Kulturkampf* en una cultura en la que el apetito sexual promovido por los medios, seguido de la condena orquestada por los mismos medios es el principal instrumento de dominio y control."

Las ironías en Boston fueron aún más sorprendentes, porque los medios de comunicación que pidieron, y finalmente consiguieron, la dimisión de Law estaban operados por el mismo grupo de personas que durante la década de 1970 había elogiado a los sacerdotes pedófilos en cuestión, por sus puntos de vista liberales sobre la sexualidad y su innovador ministerio para jóvenes con problemas. Como dije en abril de 2002,

> ¿Cuál fue el delito del cardenal Law? Su delito fue haber escuchado a los psicólogos. Su crimen fue que hizo lo que la cultura dominante le dijo que hiciera. Le dijeron, con la autoridad de los psicólogos, que esa pedofilia era curable y por eso reasignó al sacerdote en cuestión a otra parroquia. Los abusos sexuales ocurrieron hace 20 años, y los cambios que generaron la atmósfera que permitió que ocurriera ese desastre en la Iglesia, la cultura lábil y condescendiente con el apetito, ocurrieron 20 años antes, es decir, en los años 1960, cuando la Iglesia Católica, fatalmente dócil cuando se trata de la cultura dominante de control a través del apetito desordenado, empezó a dirigir seminarios de formación de sacerdotes y órdenes de religiosas según los principios de Carl Rogers y Sigmund Freud. Si la Iglesia Católica tiene la culpa, la tiene por escuchar a la cultura dominante, concretamente a psicólogos de este tipo, en primer lugar. El vehículo para el olvido de la moral en la Iglesia Católica fue la psicología moderna.[16]

La pedofilia juega un papel crucial en este sistema de control a través del apetito. *Es el pecado sexual que excusa todos los demás pecados sexuales.* "Puedo ser malo", dice el propagandista homosexual en sus momentos secretos más cándidos, "¡pero no soy pedófilo!". La mujer que ha abortado es instada por la cultura dominante a excusarse del mismo modo. La gravedad de la pedofilia deriva del hecho de que implica a niños. Y su efecto puede observarse en la reciente histeria relacionada con el abuso sexual de niños en las guarderías. Las guarderías son sólo la punta del iceberg de la culpabilidad que implica a los niños y el sexo, desciende por ahí hasta la anticoncepción y más allá hasta el aborto. Los que se sienten culpables con respecto a los niños porque los han descuidado o matado, y los que se sienten culpables por sus pecados sexuales pueden encontrar un consuelo en el hecho de que, al menos, no son pedófilos. Cuando la Iglesia Católica, la única institución del mundo que mantiene íntegro el plexo completo de las normas morales sexuales, puede verse implicada en este pecado, esas mismas personas se sienten aún mejor. La institución cuya doctrina

recuerda y advierte con mayor racionalidad y coherencia los peligros de la negligencia sexual es expuesta como hipócrita. Ellos, es decir, los sacerdotes, son todos unos pervertidos, "no son mejores que nosotros", etc. etc. En otras palabras, conceden, "ya me siento mejor".

Esa es la base psicológica del *asalto mediático* a los pedófilos de Boston, que está resultando ser un caso clásico de *Kulturkampf* contra la Iglesia Católica. A la demonización le siguen los llamamientos a la reforma por parte de "católicos preocupados" como Andrew Sullivan, William F. Buckley y Anna Quindlen, quienes, como es de esperar, piden medidas que equivalen a echar gasolina al fuego, es decir, a rebajar aún más los estándares morales. Cuando el Vaticano, en respuesta a la crisis de la pederastia, dijo que los *homosexuales no deberían ser ordenados* sacerdotes, el *Boston Globe* lo criticó por homófobo e intolerante. "Las personas con estas inclinaciones simplemente no pueden ser ordenadas", dijo Joaquín Navarro-Valls* en una entrevista con *The New York Times*. El hecho de que una declaración como ésta desatara una tormenta de protestas pone al descubierto *la agenda oculta* tras toda la indignación contra la pederastia homosexual en el clero por abusos.** David Clohessy, de Saint Louis, director nacional de *Survivors' Network of those Abused by Priests* [Red de Sobrevivientes de Abusados por Sacerdotes], calificó la declaración del Vaticano de "estrecha y equivocada". En otras palabras, está bien que los sacerdotes tengan comportamientos homosexuales si el objeto de sus afectos supera la edad de consentimiento. Si esto ocurriera con un joven la víspera de cumplir 18 años, sería un delito capital. ¿Alguien se toma en serio este *doble rasero*? La respuesta es sí; en efecto, las personas que lo hacen orquestan la campaña contra la Iglesia Católica.*** La naturaleza

* 1936-2017: médico y periodista español, portavoz de la Santa Sede.

** En un reciente artículo del periódico *INFOBAE* de Argentina -24/03/2023- se mencionan los nombres de 59 sacerdotes y tres monjas denunciados penalmente por abuso sexual, de los cuales sólo 8 fueron condenados.

***Los medios de comunicación, aplicando este doble rasero, ocultan que la abrumadora mayoría de los casos de abuso sexual dentro de la Iglesia fueron cometido por homosexuales (80% de los casos). Catedráticos como Janet Smith (68 años), quien enseña Teología en el Seminario del Sagrado Corazón en Detroit (Michigan), denuncian que "el problema de los abusos no podrá resolverse sólo con la dimisión de algunos obispos, ni tampoco con nuevas directrices burocráticas. El problema son las redes homosexuales en el clero, que tienen que ser erradicadas" ("No acabarán los casos de abusos de sacerdotes hasta que el Papa acabe con 'la mafia lavanda' en la Iglesia", *El Mundo*, 12-9-2019). Es esto precisamente lo que demostró en su informe "Con el Papa, contra la homoherejía", el prelado polaco Mons. Prof. Dariusz Oko, quien a instancias de los cardenales polacos y con el aval de Benedicto XVI reunió la mayor documentación en la Iglesia sobre la existencia de una homomafia y una homoideología infiltrada en el clero, a causa de lo cual, recientemente, ha debido soportar una persecución judicial en Alemania luego de la publicación

de esta *Kulturkampf* se hace evidente a modo de comparación: Cuando Michael Jackson fue acusado de pedofilia, ¿acaso alguien pidió cambios radicales en la industria musical? ¿Escribió entonces William F. Buckley pidiendo la dimisión del presidente de Sony?

Los medios de comunicación ni siquiera fueron coherentes en su tratamiento de la pedofilia. Michael Jackson y Roman Polanski son dos ejemplos de pedófilos a los que los medios defendieron. Del mismo modo, *Los monólogos de la vagina*,* que se representó en campus católicos como Notre Dame, –cuyo presidente, John Jenkins, defendió la puesta teatral como una expresión legítima de libertad académica–, incluye una descripción detallada de abusos sexuales a menores, a lo que nadie puso objeciones porque servía al bien mayor de *sexualizar* y *erotizar* a los estudiantes católicos.

La misma campaña sigue en marcha. Los "bomberos" siguen acudiendo al lugar para echar gasolina al fuego. *Los monólogos de la vagina* es un *agit prop* para promover el lesbianismo y la masturbación. También incluye una descripción gráfica de la seducción lésbica de una menor, que se excusa precisamente porque es una lesbiana la que la molesta. ¿Se opusieron "los bomberos morales", los católicos bendecidos por el sistema, los Sullivan y otros, a la representación de *Los monólogos de la vagina* en las universidades de Notre Dame, Holy Cross o Georgetown? No, no lo hicieron. De hecho, defienden la misma incitación a la pasión sexual que mueve a gente con apetitos pervertidos a naturalizarlos apelando a la libertad académica y a todos los demás clichés que se utilizan para derribar las normas morales. Luego, cuando alguien asume en su propia conducta lo que ha visto, los medios organizan un linchamiento y exigen más cambios que castiguen a las víctimas, y más liberación sexual, y decir sí al apetito, para asegurarse de que aparecerán nuevas víctimas a su debido tiempo para legitimar su próxima campaña contra los defensores del orden moral. El cuerpo de bomberos, señor Buckley, está dirigido por pirómanos.

El caso de pederastia de Boston es, en otras palabras, un caso clásico de *Kulturkampf* impulsado por los medios de comunicación. *Pero eso no exime a la Iglesia de culpa.* La jerarquía de la Iglesia es *culpable* precisamente porque ha ofrecido una resistencia tan irresponsable e ineficaz a la cultura dominante del control a través del apetito. Es culpable porque se

---

de su libro *La Mafia Lavanda*..

* Obra de teatro escrita y estrenada en Nueva York en 1996 por la feminista estadounidense de origen judío Eve Ensler, verdadero ariete del feminismo en la guerra cultural por la deconstrucción de los rasgos esenciales de la mujer. Cada año, entre el 1 de febrero y el 8 de marzo se la representa en todo el mundo como parte de los actos de celebración del Día Internacional de la Mujer.

ha mostrado positivamente ávida de poner en práctica las directrices de los pirómanos del cuerpo de bomberos. La razón por la que el editor de esta revista [*Culture Wars*] y escritor de este libro es el editor de la misma y autor del mismo y no un profesor universitario, tiene cierta vinculación con el asalto mediático sobre la pedofilia y el sacerdocio en Boston. Fui despedido por ser un denunciante de cuestiones sexuales en un colegio católico. El término "denunciante" [en inglés, *whistleblower*, "el que hace sonar el silbato"] es inexacto porque cuando llegué a la escena educativa católica a fines de los años '70, no había nadie que escuchara. Cualquiera que se opusiera a la relajación de las costumbres sexuales era marginado o, como en mi caso, despedido. A fines de los años '70, el "copamiento" (toma del control) de la progresía liberal de la educación católica era total. ¿Qué quiero decir con un "copamiento" o toma total del control?

En el St. Mary's College, donde yo enseñaba, aquello significó *feminismo*. En Notre Dame significó el "apartamiento" de la Universidad de la supervisión de la Iglesia Católica y la subordinación a la dirección de un consejo de administración laico. Esa medida administrativa coincidió exactamente en el tiempo con los intentos del padre Hesburgh, en colaboración con los Rockefeller, de cambiar la doctrina de la Iglesia sobre la anticoncepción y su ajuste al nuevo consenso sexual que los Rockefeller estaban forjando por entonces. La reunión de *Land O' Lakes*, que ratificó la enajenación de la propiedad eclesiástica por parte de Hesburgh, siguió en cuestión de semanas a la claudicación de los obispos en el caso de Charles Curran en la *Catholic University of America* [Pontificia Universidad Católica de los EE.UU.], caso que también afectaba a las normas sexuales.

En general, esa toma del poder significó que la Iglesia Católica debió adoptar en adelante las normas morales sexuales de la cultura dominante. Es decir, aprobar la anticoncepción y el aborto. También significó aprobar de hecho la homosexualidad, especialmente en los seminarios. En general, el mensaje era bastante simple. Era decir sí a los apetitos sexuales desordenados. Y eso significaría, más tarde o temprano, pedofilia, porque no había forma de limitar la reacción en cadena que ese consentimiento ponía en marcha una vez iniciado. Así pues, si Carl Rogers fue en última instancia responsable del lesbianismo que destruyó la Orden del Inmaculado Corazón de María, también él, como símbolo de la nueva psicología permisiva, fue responsable del comportamiento homosexual con los niños. La esencia de la *Kulturkampf* es oscurecer este hecho culpando a la víctima, es decir, a la Iglesia Católica, cuya jerarquía estaba ávida de implementar los mandatos de la cultura del control a través del apetito desplegada durante los años '60.

Es en esta avidez de asimilación a la cultura dominante donde radica la verdadera culpabilidad de la Iglesia, más que en sus intentos insulsos, poco entusiastas y tímidos de mantener las normas morales. Cuando me despidieron de mi trabajo como profesor asistente de Literatura de los Estados Unidos en el St. Mary's College en 1980, aprendí por las malas que la simple ley de la vida desde los años 1960 es que cualquiera que pretenda elevar el nivel moral en una institución católica será castigado. Dado que esta es la norma en las instituciones católicas de Estados Unidos, no sorprende que hayan proliferado los escándalos sexuales en la Iglesia de este país. Tampoco debería sorprender que la cultura del apetito sexual quiera explotarlos para sus propios fines.

Lo que yo descubrí cuando llegué a St. Mary's en 1979 es que cualquiera que defendiera las normas de la moral sexual católica sería despedido. Dado el programa de "asimilación" en el que se ha embarcado la Iglesia, no sorprende que proliferen los escándalos sexuales. Proliferan porque la Iglesia se ha sometido y aceptado la cultura del control a través del apetito. Los escándalos proliferan porque cualquiera que eleve la vara de la moralidad sexual es castigado. Se multiplican porque "el cuerpo de bomberos está dirigido por pirómanos", y las personas que deberían saberlo son demasiado estúpidas o están demasiado embotadas por sus propios apetitos, o demasiado intimidados por quienes tienen el control del discurso.

En 2003, la crisis de pedofilia se utilizó para descalificar la objeción del papa Juan Pablo II a la guerra de Irak. Rod Dreher, quien por entonces era católico (religión que en su caso demostraría ser un punto intermedio en una trayectoria que lo llevó desde el evangelismo a la ortodoxia rusa) pasó gran parte del año 2002 promocionando la presentación del libro *Good-bye Good Men* [Adiós hombres buenos. Cómo la progresía liberal infiltró la corrupción sexual en la Iglesia Católica. 2015] de Michael S. Rose sobre la vida en los seminarios católicos. Luego, en vísperas de la invasión estadounidense de Irak,* Dreher utilizó el escándalo de pederastia, que no estaba documentado en el libro de Rose, para socavar la autoridad espiritual del Papa, afirmando que los católicos no tenían por qué aceptar su veredicto condenatorio de la guerra de Irak como injusta ya que el Papa no había logrado detener la crisis de los curas pederastas.

Luego, en junio de 2004, tras dejar *National Review* y unirse a la redacción del *Dallas Morning News* [DMN], Dreher instrumentalizó aún más

* 2003: liderada por el presidente de los EE.UU. G. W. Bush (2001-2009) y sus aliados, so pretexto de una serie de mentiras comprobadas; dejó entre otros saldos de destrucción y muerte, la matanza de cerca de un millón de víctimas, y una secuela de cáncer y deformaciones en los recién nacidos iraquíes consecuencia de la munición con uranio empobrecido utilizada por los invasores.

los escándalos sexuales en curso atacando a destacados eclesiásticos que consideraban que los escándalos estaban siendo orquestados para conseguir un efecto político. "Es una locura suicida", afirmaba el *DMN* en palabras probablemente escritas por Dreher, "que la jerarquía piense que los católicos de a pie confiarán indefinidamente en la Iglesia, cuando se revela una y otra vez que sus líderes miman a clérigos pederastas. Los líderes católicos están provocando un desastre de proporciones históricas. Tienen que entenderlo, aunque el papa Juan Pablo II no lo entienda".

Dreher apuntó entonces contra el cardenal Oscar Rodríguez Maradiaga, arzobispo salesiano de Tegucigalpa, en Honduras, a pesar de que el sacerdote pederasta que se le acusaba de albergar había pasado la mayor parte de su vida profesional en diócesis de los Estados Unidos. ¿Y qué había dicho el cardenal Rodríguez para ganarse la condena de Dreher? Durante el verano del 2002, había defendido al cardenal Law de los ataques del *Boston Globe*. En el curso de su conversación con John Allen, Rodríguez opinó que:

> Ciertamente me hace pensar que en un momento en el que toda la atención de los medios de comunicación se centraba en Oriente Medio, en todas las muchas injusticias cometidas contra el pueblo palestino, la prensa escrita y la televisión de los Estados Unidos se obsesionaron con escándalos sexuales que ocurrieron hace 40 y 30 años... ¿Por qué? Creo que también por estos motivos: ¿Cuál es la Iglesia que más veces ha recibido a Arafat y que más veces ha confirmado la necesidad de la creación de un Estado palestino? ¿Cuál es la Iglesia que no acepta que Jerusalén sea la capital indivisible del Estado de Israel, sino que sea la capital de las tres grandes religiones monoteístas?

Para aquellos católicos jóvenes y conservadores de la parroquia de los blogueros que no leen el izquierdista *National Catholic Reporter* (NCR), el muy conservador Rod Dreher convenientemente "linkeó" (vinculó) la columna cuando expresó su creencia de que el cardenal era indigno de ser el próximo papa. Lo que Rod no vinculó fue la declaración de prensa de la *Liga Antidifamación* (ADL) de Abraham Foxman, menos de una semana después del artículo de John Allen en el *NCR*, con el sorprendente titular que decía: "La ADL indignada por la teoría de la conspiración judía del cardenal hondureño", que citaba tanto a Allen como a *30 Giorni* (revista italiana católica de geopolítica eclesiástica dirigida por el veterano político Giulio Andreotti).

La crisis de Boston que llevó a la dimisión del cardenal Law fue una repetición de la crisis irlandesa que llevó al poder a Mary Robinson, la precursora feminista del capitalismo en Irlanda.

En 2005, la crisis de Boston de 2002 se reprodujo en Filadelfia bajo la dirección de la fiscal del distrito Lynne Abraham. Tras años de investigación y el gasto de cientos de miles de dólares de los contribuyentes, Abraham, quien forma parte del directorio de la *ADL*, no pudo presentar ni una sola prueba incriminatoria. En lugar de dar por perdido el proyecto, Abraham publicó en el sitio web de la ciudad los nombres de todos los sacerdotes acusados. En lo que respecta a la Iglesia Católica, para la fiscal los sacerdotes acusados de abusos sexuales eran considerados culpables "hasta que demostraran su inocencia". Se habló entonces de ampliar el plazo de prescripción, una medida que podía resultar embarazosa para el marido de Abraham, quien conoció a su futura esposa cuando ella era una *babysitter* (niñera) de tan sólo16 años, y su marido, 33 años mayor que ella, estaba casado por entonces con otra mujer. O como dijo el difunto escritor Tom Herron: "Si la fiscal Abraham consigue los cambios en el estatuto de limitaciones que quiere del gran jurado de investigación de curas pederastas, ¿no tendría que arrestar a *su propio marido de ochenta y nueve años, por un abuso que tuvo lugar hace casi cincuenta ?... ¿O fue ella quien lo sedujo?*".

Notas

Introducción

1. John Heidenry, *What Wild Ecstasy: The Rise and Fall of the Sexual Revolution* (New York: Simon & Schuster, 1997), p. 12.
2. Ibid., p. 405.
3. Saint Augustine, *City of God* (New York: Doubleday, 1958), p. 40.
4. Marquis de Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, & Other Writings*, compilado y traducido por Richard Seaver y Austryn Wainhouse (New York: Grove Press, 1965), p. 315.
5. Ibid.

Parte I, Capítulo 1: Ingolstadt, 1776

1. Richard van Duelmen, *Der Geheimbund der Illuminaten* (Stuttgart: Frommann-Holzbooog, 1975), p. 25.
2. A. Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism* (Fraser, Mich.: Real View Books, 1995), p. 648.
3. Van Duelman, pp. 71–72.
4. Baron d'Holbach, *The System of Nature or the Laws of the Moral and Physical World* (New York: Burt Franklin, 1970), p. iii.
5. Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spaetaufklaerung: Mit einem Geleitwort von Eberhard Schmitt* (München: R. Oldenbourg Verlag, 1984), p. 106.
6. D'Holbach, p. 11.
7. Ibid., p. 15.
8. Van Duelman, p. 112.
9. Ibid., p. 127.
10. Agethen, p. 192.
11. Van Duelmen, p. 92.
12. Ibid., p. 122.
13. Ibid., p. 95

Parte I, Capítulo 2: París, 1787

1. Francine du Plessix Gray, *At Home with the Marquis de Sade* (New York: Simon & Schuster, 1998), p. 316.
2. Maurice Lever, *Sade: A Biography* (New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1993), p. 343.
3. Ibid., p. 340.
4. Marquis de Sade, *Justine, Philosophy in the Bedroom, & Other Writings*, compilado y traducido por Richard Seaver and Austryn Wainhouse (New York: Grove Press, 1965), p. 544.
5. Ibid., p. 603.
6. Sallie Tisdale, *Talk Dirty to Me: An Intimate Philosophy of Sex* (New York: Anchor Books, 1994), p. 281.
7. Sade, p. 201.
8. Aldous Huxley, *Ends and Means: An Inquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for Their Realization* (New York & London: Harper & Brothers Publishers, 1937), p. 314.
9. Gray, p. 170.
10. Ibid., p. 148.
11. Sade, p. 605.
12. Ibid., p. 608.
13. Huxley, p. 315.
14. D'Holbach, p. 15.
15. Lever, p. 351.
16. Ibid., p. 421
17. Gray, p. 316.
18. Lever, p. 382.
19. Ibid., p. 387.
20. Ibid., p. 415.
21. Ibid., p. 397.
22. Ibid., p. 402.
23. Ibid., p. 430.
24. Ibid., p. 430.

Parte I, Capítulo 3: Londres, 1790

1. William Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*, Isaac Kramnick ed., (New York: Hammondsworth Penguin, 1985), p. 11
2. Ibid., p. 14.
3. Mary Wollstonecraft, *A Vindication*

of the Rights of Men with a Vindication of the Rights of Woman and Hints, edited by Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 28.

4. Mary Wollstonecraft, *Collected Letters of Mary Wollstonecraft*, edited by Ralph M. Wardle (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979), p. 36.
5. Ibid., p. 33.
6. William St. Clair, *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family* (New York: W.W. Norton & Co., 1989), p. 44.
7. William Godwin, *Memoirs of Mary Wollstonecraft* (New York: Greenberg Publisher, 1927), p. 184.
8. Wollstonecraft, *Letters*, p. 38.
9. William Godwin, *Memoirs of the Author of a Vindication of the Rights of Woman* (New York: Garland Publishing, Inc. 1974), p. 100.
10. Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (New York: Harcourt , Brace, Jovanovich, 1974), pp. 119–20.

Parte I, Capítulo 4: París, 1792

1. Wollstonecraft, *Letters*, p. 225.
2. Ibid.
3. St. Clair, p. 81.
4. Godwin, *Political Justice*, pp. 7–8.
5. Ibid., p. 12.
6. Lever, p. 440.
7. Godwin, *Memoirs*, p. 103.
8. Claire Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), p. 123.
9. Wollstonecraft, *Letters*, p. 40.
10. Godwin, Memoirs, p. 116.
11. Lever, p. 448.
12. Wollstonecraft, *Letters*, p. 236.
13. Ibid.
14. St. Clair, p. 105.
15. Tomalin, p. 185.
16. Ibid., p. 185.
17. Ibid., p. 189.
18. Wollstonecraft, *Letters*, p. 263.
19. Ibid., p. 273.
20. Ibid., p. 289.
21. Ibid., p. 291.
22. Ibid., p. 321.
23. Ibid., p. 321.
24. Ibid., p. 322.
25. Lever, p. 476.
26. Sade, p. 315.
27. Ibid., p. 316.
28. Ibid., p. 316.
29. Ibid., p. 317.
30. Bernard Berelson and Morris Janowitz, eds., *Public Opinion and Communication* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950), p. 4.
31. Ibid.
32. E. Michael Jones, *Monsters from the Id* (Dallas: Spence, 2000).
33. Wollstonecraft, Letters, p. 47.

Parte I, Capítulo 5: Londres, 1797

1. A. Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism* (Fraser, Mich.: Real View Books, 1995), p. xix.
2. Daniel Pipes, *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where it Comes From* (New York: The Free Press, 1997), p. 74.
3. Barruel, p. 209.
4. Ibid.
5. Lever, p. 497.
6. Ibid., p. 503.
7. Ibid., p. 529.
8. Ibid., p. 530.
9. Ibid., p. 525.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid., p. 556.

Parte I, Capítulo 6: Londres, 1812

1. St. Claire, p. 315.
2. Ibid., p. 321.
3. Ibid., p. 194.
4. Richard Holmes, Shelley: *The Pursuit*, pp. 44–45.
5. Holmes, p. 46.
7. Ibid., p. 17.
8. Holmes, p. 47.

9. Ibid., p. 52.
10. Barruel, p. 463.
11. Ibid.
12. Holmes, p. 103.
13. Ibid.. p. 122.
14. Ibid., p. 126.
15. Ibid., p. 209.
16. Geoffrey Matthews, ed., *The Poems of Shelley* (London: Longman, 1989), p. 311, Line 18 ff.
17. Ibid. p. 322, line 64 ff.
18. Ibid., p. 339, Lines 193 ff.
19. Ibid., p. 391n.
20. Ibid., p. 354. Lines 62 ff.
21. Ibid., p. 354, lines 76–86.
22. Ibid., p. 360.
23. Sade, p. 605.
24. Matthews, p. 368.
25. Ibid., p. 370.
26. Ibid., pp. 372–73.
27. Ibid. p. 409.
28. Ibid.
29. Ibid., p. 415.
30. Ibid., pp. 416–17.
31. St. Clair, p. 366.
32. Barruel, p. 209.
33. Ibid., p. 74.
34. Ibid., p. 56.
35. Ibid., pp. 833–34.
36. Ibid., p. 820.
37. Lester G. Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963), p. 328.
38. Barruel, p. 115.
39. Ibid., p. 400.
40. Ibid., p. 401.
41. Ibid.
42. Ibid., p. 418.
43. Friedrich Nietzsche, *Werke in Drei Bänden* (München: Carl Hanser Verlag, 1954), vol. 1, pp. 56–57, my translation.
44. Barruel, p. 773.
45. Ibid., p. 419.
46. Ibid., p. 449.
47. Ibid.
48. Ibid., p. 454.
49. Ibid., p. 623.
50. Ibid.
51. Emily W. Sunstein, *Mary Shelley: Romance and Reality* (Boston: Little, Brown, & Co, 1989), p. 343.
52. Sunstein, p. 370.
53. St. Clair, p. 467.

Parte I, Capítulo 7: París, 1821

1. Boris Sokoloff, *The "Mad" Philosopher Auguste Comte* (Westport, Conn.: Greenwood Press, Publishers, 1961), p. 77.
2. Sokoloff, pp. 147–48.
3. Dietrich E. Franz, *Saint-Simon, Fourier, Owen: Sozialutopien des 19. Jahrhunderts* (Cologne: Pahl-Rugenstein, 1988), p. 73.
4. Me he ocupado de este asunto en cf. *Dionysos Rising: The Birth of the Cultural Revolution out of the Spirit of Music* (San Francisco: Ignatius, 1994).
5. Richard Noll, *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung* (New York: Random House, 1997), p. 71.

Parte II, Capítulo 1: París, 1885

1. James Billington, *Fire in the Minds of Men* (New York: Basic Books, 1980), p. 99.
2. Nesta Webster, *World Revolution: The Plot against Civilization* (Boston: Small, Maynar Company, 1921), p. 307.
3. Johannes Rogalla von Biberstein, *Die These von Verschwoerung 1776–1945: Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwoerer gegen die Sozialordnung* (Frankfurt/M: Peter Lang, 1976), p. 160.
4. Biberstein, p. 194.
5. Ibid.
6. Biberstein, p. 195.
7. Papa León XIII, *Humanum Genus: Encyclical Letter of His Holiness Pope Leo XII on Freemasonry* (Rockford, Ill.: Tan Books and Publishers, Inc., 1978), # 10, p. 7.

8. Humanum Genus, #20, pp. 11–12.
9. Ibid., p. 11.

Parte II, Capítulo 2: Chicago, septiembre de 1900

1. Kerry W. Buckley, *Mechanical Man: John Broadus Watson and the Beginnings of Behaviorism* (New York: The Guilford Press, 1989), p. 29
2. Ibid., p. 31.
3. Ibid., p. 178.
4. David Cohen, *J. B. Watson: The Founder of Behaviourism* (Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1979), p. 135.
5. Buckley, p. 93.
6. Ibid., p. 85.
7. Ibid., p. 45.
8. Ibid., p. 74.
9. Ibid., p. 73.
10. Ibid., p. 120.
11. Ibid., p. 121.
12. Ibid.
13. J.B. Watson, *Behaviourism* (New York: W. W. Norton company, 1930), p. 11.
14. Ibid., p. 269.
15. Ibid., p. 22.
16. Ibid., p. 26.
17. Ibid., p. 302.
18. Ibid. p. 26.
19. Buckley p. 84.
20. James H. Jones, *Alfred C. Kinsey: A Public/Private Life* (New York: W. W. Norton & Company, 1997), pp. 419–20.
21. Ibid., p. 419.

Parte II, Capítulo 3: Bremen, 1909

1. C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Vintage, 1961), p. 10.
2. Ibid.
3. E. Michael Jones, *Degenerate Moderns: Modernity as Rationalized Sexual Misbehavior* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), pp. 153 ff.
4. Richard Noll, *Aryan Christ*, p. 91.
5. Ibid.
6. Peter Swales, "Freud, Filthy Lucre, and Undue Influence," *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 23 (1997), p. 115.
7. Phyllis Grosskurth, *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis* (New York: Addison-Wesley Publishing Company, Inc., 1991), p. 47.
8. L. J. Rather, "Disraeli, Freud, and Jewish Conspiracy Theories," *Journal of the History of Ideas* (1986), p. 117.
9. Grosskurth, p. 47.
10. Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life* (New York: W.W. Norton and Co., 1965), p. 9.
11. Rather, p. 119.
12. Freud, *Psychopathology*, pp. 9–10.
13. Ibid., p. 14.
14. Nietzsche, *Werke*, Vol. I, pp. 56–57, traducción del autor..
15. E. Fuller Torrey, M.D., *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture* (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1992), p.6.
16. Jeffrey Moussaieff Masson, ed., *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887–1904)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 371.
17. Ibid.
18. J. M. Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, p. 197.
19. Roberts, p. 193.
20. Barruel, p. 600.
21. Ibid., p. 419.
22. Ibid., p. 401.
23. Ibid., p. 402.
24. Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spaetaufklaerung* (München: R. Oldenbourg Verlag, 1984), p. 210, my translation.
25. Ibid., p. 211.
26. Ibid., p. 189.
27. Barruel, p. 404.

28. Agethen, p. 210.
29. Ibid., p. 205n.
30. Ibid., p. 212.
31. Ibid.
32. Barruel, p. 405.
33. Ibid., p. 432.
34. Richard Webster, *Why Freud Was Wrong: Sin, Science, And Psychoanalysis* (New York: Basic Books, 1995), p. 336.

Parte II, Capítulo 4: Greenwich Village, 1913

1. E. Fuller Torrey, M.D., *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture* (New York: HarperCollins Publishers, 1992), p. 23.
2. Ibid., p. 24.
3. Ibid., p. 25.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 28.
6. Ibid., p. 29.
7. Larry Tye, *The Father of Spin: Edward L. Bernays and the Birth of Public Relations* (New York: Crown Publishers, 1998), p. 6.
8. Ibid., p. 7.
9. Ibid., p. 8.
10. Ibid.
11. Ibid., p. 9.
12. Ibid., p. 97.
13. Ibid., p. 107.
14. Ibid., p. 197.
15. Edward L. Bernays, *Propaganda* (New York: H. Liveright, 1928), p. 97.

Parte II, Capítulo 5: Zúrich, 1914

1. Noll, p. 200.
2. Swales, p. 119.
3. Ibid., p. 129.
4. Lavinia Edmunds, "His Master's Choice," *Johns Hopkins Magazine* (April 1988), p. 45.
5. Ibid. p. 42.
6. Ibid.
7. Ibid. p. 45.
8. Swales, p. 131.
9. Torrey, p. 18.
10. Ibid., p. 29.

Parte II, Capítulo 6: Nueva York, 1914

1. Ellen Chesler, *Woman of Valor: Margaret Sanger and the Birth Control Movement in America* (New York: Simon & Schuster, 1992), p. 86.
2. Ibid., p. 91.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 457.
6. Ibid., p. 104.
7. Ibid., p. 133.
8. Ibid., p. 136.
9. Ibid., p. 97.
10. Ibid., p. 136.
11. Tye, p. 253.
12. Chesler, p. 193.
13. Ibid., p. 191.

Parte II, Capítulo 7: Baltimore, 1916

1. Watson, *Behaviourism*, p. 41.
2. Buckley, p. 99.
3. Ibid., p. 97.
4. Ibid., p. 100.
5. Ibid., p. 97.
6. Walter Lippmann, *Public Opinion* (New York; Collier-Macmillan Limited, 1922), pp. 57–58.
7. Buckley, p. 99. 614
8. Ibid., p. 111.
9. Ibid., p. 82.
10. Ibid., p. 84.

Parte II, Capítulo 8: Paterson, New Jersey, 1916

1. Alexandra Kollontai, *The Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman* (New York: Herder and Herder, 1971), p. 7.
2. Barbara Evans Clements, *Bolshevik Feminist: The Life of Aleksandra Kollontai* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), p. 252.
3. Kollontai, *Autobiography*, pp. 10–11.
4. Clements, p. 53.
5. Ibid., p. 58.

6. Cathy Porter, *Alexandra Kollontai: The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin* (New York: Dial Press, 1980), p. 51.
7. Clements, p. 51.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Porter, p. 71.
11. Clements, p. 19.
12. Kollontai, *Autobiography*, pp. 11–12.
13. Clements, p. 16.
14. Ibid.
15. Porter, p. 64.
16. Clements, p. 59.
17. Kollontai, *Autobiography*, p. 6.
18. Alexandra Kollontai, *A Great Love*, trans. and intro. by Cathy Porter (New York: W.W. Norton &Co, 1980), p. 75.
19. Ibid., p. 76.
20. Ibid., p. 92.
21. Ibid., p. 128.
22. Ibid.
23. Ibid., p.109.
24. Ibid., p. 122.
25. Ibid.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 124.
28. Ibid., p. 133.
29. Clements, p. 68.
30. Kollontai, *Autobiography*, p. 22.
31. Ibid., p. 73.
32. Clements, p. 118.
33. Porter, p. 297.
34. Clements, p. 134.
35. Ibid. p. 135.
36. Porter, p. 295.
37. Clements, p. 135.
38. Ibid.
39. Kollontai, *Autobiography*, p. 114.
40. Ibid., p. 79.
41. Ibid., p. 89.
42. Ibid., p. 40.
43. Farnsworth, p. 145.
44. Ibid., p. 151.
45. Ibid., p. 147.
46. Ibid., p. 155.
47. Clements, p. 172.
48. Ibid., p. 165.
49. Porter, p. 359.

Parte II, Capítulo 9: Nueva York, 1917

1. Max Eastman, *Enjoyment of Living* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1948), p. 586.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 360.
5. Ibid., p. 393.
6. Ibid., p. 363.
7. Ibid., p. 362.
8. Ibid., p. 380.
9. Ibid., p. 381.
10. Ibid.

Parte II, Capítulo 10: Versalles, 1919

1. Tye, p. 19.
2. Edward L. Bernays, *Crystallizing Public Opinion* (New York: Liveright Publishing Corporation, 1923), p. 101.
3. Ibid., p. 102.
4. Ibid., p. 121.
5. Christopher Simpson, *Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare 1945–1960* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 15.
6. Tye, p. 98.
7. Edward L. Bernays, *Propaganda* (New York: Horace Liveright, 1928), p. 31.
8. Simpson, p. 18.
9. Tye, p. 95.
10. Bernays, *Crystallizing*, p. 150.

Parte II, Capítulo 11: Baltimore, 1919

1. John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child* (New York W.W. Norton & Company, Inc.: 1928), p. 14.
2. Buckley, p. 73.
3. Ibid., p. 124.
4. David Cohen, *J. B. Watson: The Founder of Behaviourism* (Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1979), p. 250.
5. Cohen, p. 258.

6. Buckley, p. 115.
7. Ibid., p. 118.
8. Cohen, p. 251.

Parte II, Capítulo 12: Berlín, 1919

1. David Bordwell, *The Films of Carl-Theodore Dreyer* (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 217.
2. Charlotte Wolff, *Magnus Hirschfeld: A Portrait of a Pioneer in Sexology* (London & New York: Quartet, 1986), p. 70.
3. Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind 1929–1930* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1976), p. 34.
4. Wolff, p. 193.
5. Magnus Hirschfeld, *Von einst bis jetzt: Geschichte einer homosexuellen Bewegug 1897–1922* (Berlin: Verlag Rosa Winkel, 1986), p. 211.
6. Wolff, p. 196.
7. Isherwood, pp. 26–27.
8. Joseph Nicolosi, *Reparative Therapy of Male Homosexuality* (Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1991), p. 103.
9. Wolff, p. 432.
10. Scott Lively, Kevin Abrams, *The Pink Swastika: Homosexuality in the Nazi Party* (Keizer, Ore.: Founders Publishing Corp. 1995).
11. Erwin J. Haeberle, "Swastika, Pink Triangle and Yellow Star – the Destruction of Sexlogy and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany," *The Journal of Sex Research* 17, no 3, p. 271.
12. Ibid.
13. Ibid., p. 273.
14. Ibid., p. 280.
15. Lively, p. 96.
16. Ibid.

Parte II, Capítulo 13: Nueva York, 1921

1. Daniel Pope, *The Making of Modern Advertising* (New York: Basic Books, Inc, 1983), p. 183.
2. Ibid., p. 258.
3. Ibid., p. 14.
4. Ibid., p. 76.
5. Ibid., p. 282.
6. Buckley, p. 133.

Parte II, Capítulo 14: Nueva York, 1922

1. Claude McKay, *A Long Way from Home* (New York: Arno Press and The New York Times, 1969), p. 148.
2. Ibid., pp. 149–50.
3. Wayne Cooper, *Claude McKay: Rebel Sojourner in the Harlem Renaissance, a Biography* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University, 1987), p. 9.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 10.
6. Ibid., p. 14.
7. Ibid., p. 15.
8. Ibid., p. 28.
9. Ibid., p. 30.
10. Ibid., p. 65.
11. Ibid. p. 68.
12. Ibid. p. 69.
13. Ibid., p. 70.
14. Ibid., p. 73.
15. Ibid., p. 73.
16 Ibid., p. 75.
17. Ibid.
18. Claude McKay, *Home to Harlem* (Boston: Northeastern University Press, 1987), p. 274.
19. Ibid., p. 263.
20. Cooper, p. 258.
21. McKay, *Home*, p. 265.
22. Ibid., p. 272.
23. Cooper, p. 31.
24. McKay, *Home*, p. 300.
25. Ibid.
26. Ibid., p. 301.
27. McKay, *A Long Way*, p. 150.
28. Cooper, p. 169.
29. Ibid., p. 138.
30. McKay, *A Long Way*, p. 29.
31. Eastman, *The Enjoyment of Living*, p. 419.
32. Eastman, *Love and Revolution*, p. 247.
33. Claude McKay, Correspondence at the James Weldon Johnson collection

at the Beineke Library at Yale University, July 25, 1919.
34. Cooper, p. 101.
35. Eastman, *The Enjoyment of Living*, p. 438.
36. Eastman, *Love and Revolution*, p. 325.
37. Ibid. p. 338.
38. Ibid., p. 340.
39. Ibid., p. 341.

Parte II, Capítulo 15: Moscú, 1922

1. Cooper, p. 172.
2. McKay, *A Long Way from Home*, p. 168.
3. Ibid., pp. 170–71.
4. Cooper, p. 187.
5. McKay, *A Long Way from Home*, p. 230.
6. Ibid., p. 231.
7. Ibid.
8. Ibid., p. 234.
9. Cooper, p. 192.
10. McKay, *A Long Way from Home*, p. 231.
11. E. Michael Jones, *Degenerate Moderns* (San Francisco: Ignatius, 1993), p. 153 ff. (El ministro atormentado por la culpa en la crucial escena central del patíbulo en *La letra escarlata* de Hawthorne revela y oculta simultáneamente su pecado, al exponer su pecho en la plaza del pueblo al amparo de la oscuridad).
12. McKay, *A Long Way from Home*, p. 229.
13. Ibid., pp. 233–34.
14. Ibid., p. 244.
15. Ibid., p. 245.
16. Claude McKay, *Banjo: A Story without a Plot* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc. 1929), p. 130.
17. Ibid.
18. Cooper, p. 245.
19. McKay, *Banjo*, p. 136.
20. Ibid., p. 292.
21. Ibid., p. 293.
22. Ibid., p. 163.
23. Ibid., p. 268.
24. Ibid., p. 320.
25. Ibid., p. 290.
26. Langston Hughes, *The Big Sea: An Autobiography* (New York: Hill and Wang, 1940), p. 19.

Parte II, Capítulo 16: Moscú, 1922

1. Farnsworth, pp. 355–56.
2. Clements, p. 233.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 222.
5. Farnsworth, p. 358.
6. Ibid., p. 360.
7. Porter, p. 446.
8. Ibid.
9. Ibid., p. 446..
10. Ibid., p. 448.
11. Clements, p. 446.
12. Porter, p. 445.
13. Ibid., p. 447.
14. Clements, p. 236.
15. Farnsworth, p. 342.
16. Ibid., p. 347.
17. Kollontai, *Autobiography*, pp. 47–48.
18. Ibid., p. xii.
19. Porter, p. 413.
20. Clements, p. 252.

Parte II, Capítulo 17: Moscú, 1926

1. Adolf Hitler, *Mein Kampf* (München: Zentralverlag der NSDAP, F. Eher, Nachf., 1941), p. 751 (traducción del autor).
2. Wolff, p. 234.
3. Ibid. p. 244.
4. Isherwood, p. 17.
5. Ibid., p. 16.
6. Ibid. p. 17.
7. Ibid., p. 12.
8. Ibid., p. 10.
9. Ibid., p. 11.
10. Nicolosi, p. 207.
11. Ibid. p. 164.
12. Ibid., p. 213.
13. Isherwood, p. 12.
14. Ibid., p. 5.
15. Nicolosi, p. 157.
16. Ibid., p. 24.
17. Ibid. p. 163.

Parte II, Capítulo 18: Viena, 1927

1. Myron Sharaf, *Fury on Earth: A Biography of Wilhelm Reich* (New York: St. Martin's Press, 1983), p. 56.
2. Ibid., p. 119.
3. Ibid., p. 120.
4. Ibid., p. 149.
5. Ibid., p. 151.
6. Ibid., p. 89.
7. Ibid., p. 129.

Parte II, Capítulo 19: Nueva York, 1929

1. Tye, p. 33.
2. Ibid., p. 30.
3. Ibid., p. 33.
4. Ibid., p. 31.
5. Ibid., p. 23.
6. Ibid., p. 28.
7. Buckley, p. 139.
8. Tye, p. 42.
9. Edward L. Bernays, *Propaganda* (New York: Horace Liveright, 1928), pp. 9–10.
10. Ibid.
11. Ibid., p. 12.

Parte II, Capítulo 20: Berlín, 1929

1. Sharaf, p. 193.
2. Ibid.
3. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1970), p. 154.
4. Sharaf, p. 193.
5. Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Regulating Character Structure* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1974), p. 220.
6. Reich, *Mass Psychology*, p. 154.
7. Ibid., p. 155.
8. Ibid., p. 170.
9. Ibid., p. 182.
10. Ibid., p. 178.
11. Ibid., p. 182.
12. Ibid., p. 183.
13. Ibid., p. 187.
14. Lisa Palac, *The Edge of the Bed: How Dirty Pictures Changed my Life* (New York: Little, Brown and Company, 1998), p. 7.
15. Ibid., p. 15.
16. Ibid., pp. 14–15.
17. Sharaf, p. 61.
18. Ibid., p. 123.
19. Joseph McCarroll, "Transgressive Imagery," talk given to the Verein Psychologishen Menschenkenntnisse, Zürich.
20. Ibid.
21. Reich, *The Sexual Revolution*, p. 202.
22. Reich, *Mass Psychology*, p. 188.

Parte II, Capítulo 21: Berlín, 1930

1. Joachim C. Fest, *Hitler: Eine Biographie* (Frankfurt: Propylaen, 1975), p. 131. 620

Parte II, Capítulo 22: Moscú, 1930

1. Reich, *The Sexual Revolution*, p.175.
2. Ibid., p. 269.
3. Ibid., p. 207.
4. Ibid., pp. 193–94.
5. Ibid., p. 197.
6. Ibid., p. xviii.
7. Ibid., p. 185.
8. Ibid., p. 162.
9. Ibid., p. 181.
10. Ibid., p. 186.
11. Ibid., p. 186.
12. Ibid., p. 253.
13. Reich, *Mass Psychology*, p. 151.
14. Ibid., p. 150.
15. Ibid., p. 151.
16. Reich, *The Sexual Revolution*, p. 267.

Parte II, Capítulo 23: Washington D.C, 1930

1. Rockefeller Archives, Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations – General 1930–39, III 2K Box 1 carta de Eleanor Dwight Jones, presidente de la *American Birth Control League* a Lawrence B. Dunham, director del *Bureau of Social Hygiene* 11/5/30.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. John A. Ryan, *Social Doctrine in Ac-*

tion: A Personal History (New York and London: Harper Brothers, 1941), p. 267.
5. Ibid. p. 5.
6. Ibid., p. 267.
7. Population by John Ryan, *The Catholic Encyclopedia* (New York: the Universal Knowledge Foundation, 1911).
8. Chesler, p. 327.
9. Elasah Drogin, *Margaret Sanger: Father of Modern Society* (Coarsegold, Cal.: CUL Publications, 1979), p. 96.
10. Ibid.
11. Paul R. Ehrlich, *The Population Bomb* (New York: Ballantine books, 1968), p.1.
12. Rockefeller Archives, III 2K Box 1 Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations - General 1930-39, JDR III to Jr. 3/17/34.
13. Rockefeller Archives, Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations - General 1930-39, Packard to JDR III 6/9/37III 2K Box 1.
14. Ibid.
15. Rockefeller Archives, Office of the Messrs. Rockefeller, Medical Interests Birth Control Organizations -General 1930-39, Mrs. Richmond Page to A. W. Packard 9/21/37, III 2K Box 1.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Rockefeller Archives, III 2K Medical Interests, Planned Parenthood Box 4 139.22.
19. Ibid.
20. Rockefeller Archives, III 2K *Medical Interests, Planned Parenthood Box 4* 139.22, memorandum de Arthur W. Packard 6/29/43.
21. Rockefeller Archives, Medical Interests Folder, *Planned Parenthood Federation of America* 1947-49 carpeta 139.22, memorandum a JDR Jr. de Arthur W. Packard con ref. a: Planned Parenthood, 3/13/47.

Parte II, Capítulo 24: Nueva York, 1934

1. Cooper, p. 291.
2. McKay, *Banjo*, p. 250.
3. Claude McKay, "Right Turn to Catholicism," manuscrito no publicado., *manuscritos de McKay*, Lily Library, Indiana University, Bloomington, Indiana.
4. Ibid., pp. 19-20.
5. Ibid., p. 18.
6. McKay, correspondencia, colección James Weldon Johnson en la Biblioteca Beineke en Yale University, *carta del 7 de junio de 1944 Max Eastman a Claude McKay.*
7. McKay, *A Long Way from Home* (New York: Arno Press and The New York Times, 1969), p. 224.
8. Arnold Rampersad, *The Life of Langston Hughes* (New York: Oxford University Press, 1986).
9. McKay, "Right Turn to Catholicism."
10. McKay, correspondencia, Colección James Weldon Johnson en la Bibliotec Beineke en la Yale University, *carta del 16 de octubre de 1944 Claude McKay a Max Eastman.*
11. Ibid.
12. McKay, "Right Turn to Catholicism."
13. McKay, *Home to Harlem* (Boston: Northeastern University Press, 1987), p. 99.
14. Rockefeller Archives, III 2K *Medical Interests Planned Parenthood Box 4* 139.22, Memo December 26, 1944 de Arthur W. Packard.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Rockefeller Archives, Medical Interests Folder, *Planned Parenthood Federation of America* 1947-49 carpeta 139.22, memo to JDR Jr. from Arthur W. Packard con ref. a: *Planned Parenthood*, 3/13/47.

Parte II, Capítulo 25: Nueva York, 1932

1. Buckley, p. 153.
2. Ibid.

3. John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child* (New York W.W. Norton & Company, Inc.: 1928), p. 4.
4. Ibid., p. 12.
5. Ibid., pp. 12–13.
6. Ibid., pp. 81–82.
7. Ibid., p. 85.
8. Ibid.
9. Buckley, p. 143.
10. Watson, *Care*, pp. 41–42.
11. David Cohen, *J. B. Watson: The Founder of Behaviourism* (Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1979), p. 260.
12. Ibid., p. 265.
13. Ibid.
14. Aldous Huxley, *Brave New World* (New York: Modern Library, 1946), p. x.
15. James H. Jones, *Alfred Kinsey: A Public/Private Life* (New York: Norton, 1997), p. 422.
16. Tye, p. 111.
17. Christopher Simpson, *Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare, 1945–1960* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 23.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Jones, p. 423.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. Ibid., p. 424.

Parte III, Capítulo 1: New York, 1940

1. Thomas E. Mahl, *Desperate Deception* (Washington: Brassey's, 1998), p. 6.
2. Michael Hunt, *Ideology and Foreign Policy* (New Haven and London: Yale University Press, 1987)
3. Ibid., p. 137.
4. Ibid., p. 134.
5. Mahl, p. 16.
6. Carroll Quigley, *Tragedy and Hope: A History of the World in Our Time* (New York: Macmillan, 1966)
7. Mahl, p. 37.
8. Jones, p. 472.
9. Ibid., p. 525.
10. Ibid., p. 532.
11. Ibid., p. 531.
12. E. M. Jones, *Degenerate Moderns*, p. 92.

Parte III, Capítulo 2: Nueva York, 1941

1. Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt, Brace, and Company, 1948), p. 146.
2. Ibid., p. 147.
3. Richard Crossman, ed., *The God that Failed* (Salem, N.H.: Ayer Company, 1949), p. 241.
4. Ibid.
5. Crossman, p. 238.
6. Merton, *Seven Storey Mountain*, p. 161.
7. Ibid., p. 163.
8. Ibid., p. 345.
9. Ibid.
10. Ibid., p. 346.
11. Ibid., p. 348.
12. Ibid., p. 157.
13. Dennis McNally, *Desolate Angel* (New York: Random House, 1979).
14. Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (Garden City, N.Y.: Image Doubleday, 1968).
15. McKay, *Banjo*, p. 14.
16. Wardell Pomeroy, *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research* (New York: Harper and Row, 1972).
17. Jack Kerouac, *On the Road* (New York: Viking, 1957), p. 131.
18. McNally, p. 233.
19. Ted Morgan, *Literary Outlaw: The Life and Times of William S. Burroughs* (New York: Henry Holt and Co., 1988).
20. Abraham Maslow and James M. Sakoda, "Volunteer Error in the Kinsey Study," *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 47, no. 2 (April 1952), p. 26.
21. Judith A. Reisman and Edward W. Eichel, Kinsey, *Sex and Fraud: The*

Indoctrination of a People (Lafayette, La.: Huntington House, 1990), p. 221.
22. Ibid.
23. Pomeroy,
24. Ibid., p. 222.
25. Ibid.
26. Max Eastman, *Love and Revolution*, p. 100.
27. Norman Mailer, *Advertisements for Myself* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1959).
28. Mailer, p. 363.

Parte III, Capítulo 3: Bloomington, Indiana, 1942

1. Jones, p. 433.
2. Ibid., p. 440.
3. Ibid., p. 433.
4. Ibid., p. 437.
5. Ibid., p. 422.
6. Ibid., p. 463.
7. Ibid., p. 479.
8. Ibid., p. 457.
9. Ibid., p. 458.
10. Ibid., p. 643.
11. Ibid., p. 515.
12. cf. Esther Dyson, "La red es un gran medio para la conspiraciones, mientras que la televisión es mejor para la propaganda" *Release* 2.0, p. 49.
13. Jones, p. 438.
14. Ibid., p. 440.
15. Rockefeller Archives, RG.1.1 Series 200 Box 40, Folder 457.
16. Ibid.
17. Tim Tate, *Secret History: Kinsey's Pedophiles* (Yorkshire TV: Channel 4, 10/8/98).
18. Jones p. 508.
19. Ibid., p. 512.
20. Ibid. p. 513.
21. Ibid., p. 490.
22. Ibid., p. 491.
23. Ibid., p. 510.
24. Ibid.
25. Ibid.
26. Ibid., p. 518.
27. Judith Reisman, *Kinsey: Crimes and Consequences* (Arlington, Va.: Institute for Media Education, 1998), p. 84.
28. Ibid.
29. Samuel Steward, "Remembering Dr. Kinsey: Sexual Scientist and Investigator," *The Advocate* (November 13, 1980), p. 21.
30. Tate.

Parte III, Capítulo 4: Nueva York, 1947

1. Jones, p. 463.
2. Ibid., p. 547.
3. Ibid., p. 566.
4. Reisman, p. 191.
5. Ibid., p. 91.

Parte III, Capítulo 5: Nueva York, 1947

1. Rockefeller Archives, III 2K *Medical Interests Planned Parenthood* Box 4 139.22.
2. Ibid.
3. Nancy Cunard, ed., *Negro: An Anthology*, edited and abridged (New York: Frederick Ungar Co., 1970), p. xxxi.
4. Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual* (New York: William Morrow & Co., 1967), p. 15.
5. Michael Harrington, *The Long Distance Runner: An Autobiography* (New York: Henry Holt and Co., 1988),
6. Norman Mailer, *Advertisements for Myself* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1959), p. 325.
7. Ibid., p. 340.
8. Ibid.
9. Kerouac, *On the Road*, p. 180.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Norman Podhoretz, "The Know-Nothing Bohemians," *Partisan Review* (Spring, 1958), cited in McNally, p. 350.
13. Cyprian Davis, *The History of Black Catholics in the United States* (New York: Crossroad, 1990), p. 259.
14. Max Eastman, *The Enjoyment of Living*, p. 476.

Parte III, Capítulo 6: Dartmouth, 1947

1. Paul Blanshard, *Personal and Controversial: An Autobiography* (Boston: Beacon Press, 1973) publicado bajo los auspicios de la Unitarian Universalist Association,p. 189.
2. Ibid.
3. Ibid., p. 191.
4. Ibid., p. 209.
5. Ibid.
6. John McGreevy, "Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination 1928–1960," *The Journal of American History* (June 1997), p. 121.
7. Blanshard, *Personal*, p. 250.
8. Ibid., p. 6.
9. Ibid., p. 24.
10. Ibid., p. 115.
11. Ibid., p. 32.
12. Ibid., p. 113.
13. Ibid.
14. Ibid., p. 114.
15. Ibid.
16. Ibid., p. 282.
17. Ibid., p. 223.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid., p. 224.
21. Ibid.
22. Ibid., p. 226.
23. Ibid., p. 51.
24. Ibid., p. 95.
25. Ibid., p. 99.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 100.
28. Ibid., p. 208.
29. Ibid., p. 135.
30. Simpson, pp. 28–29.
31. Ibid., p. 22.
32. McGreevy, p. 113.
33. Paul Blanshard, *American Freedom and Catholic Power*, p. 6.
34. Ibid., p. 284.
35. Ibid., p. 284, p. 286.
36. McGreevy, p. 97.
37. Blanshard, *Personal*, p. 222.
38. McGreevy, p. 126.

Parte III, Capítulo 7: Bloomington, Indiana, 1950

1. Jones, p. 632.
2. Ibid., p. 633.
3. Ibid.
4. Reisman, p. 84.
5. Richard Weaver, *Ideas Have Consequences* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), p. 10.
6. Richard Foster, *The Real Bettie Page: The Truth about the Queen of the Pinups* (Secaucus, N.J.: Birch Lane Press, 1997), p. 164.
7. Rockefeller Archives, R.G 3.2 Series 900, box 14 Folder 85.
8. Ibid.
9. René A. Wormser, *Foundations: Their Power and Influence* (New York: The Devin-Adair Company, 1958), p. 174.
10. Wormser, p. 47.
11. Ibid.
12. Rockefeller Archives, Ibid.
13. Ibid.
14. Reisman, p. 190.
15. Ibid.
16. Ibid., p. 192.
17. Ibid. p. 193.
18. Rockefeller Archives, Ibid.
19. Jones, p. 722.
20. Rockefeller Archives, Ibid.
21. Rockefeller Archives, Ibid., ("Investigating the Foundations," *The Reporter*, [November 24, 1953]),
22. Jones, p. 723.
23. Ibid., p. 677.
24. Ibid., p. 678.
25. Ibid., p. 689.
26. Ibid., p. 693.
27. Wormser, p. 184, p. 186.
28. Ibid., p. 32.
29. Ibid., pp. 94–95.
30. Ibid., p. 100n.
31. Jones, p. 734.
32. Wormser, p. 101.
33. Ibid.
34. Ibid., p. 351.
35. Ibid.
36. Ibid., p. 355.

37. Reisman, pp. 264–65.
38. Ibid., p. 260.
39. Jones, p. 738.
40. Ibid., p. 753.

Parte III, Capítulo 8:
Washington, D.C., 1957

1. William W. Van Alstyne, *First Amendment: Cases and Materials* (Westbury, N.Y.: The Foundation Press, 1991), p. 679.
2. Ibid.
3. Ibid. p. 681.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Leo Pfeffer, *God, Caesar, and the Constitution* (Boston: Beacon Press, 1975), p. 311.
7. Van Alstyne, p. 691.
8. Ibid., p. 692.
9. Reisman, p. 241.
10. Paul Spike, *Photographs of My Father* (New York: Alfred A. Knopf, 1973), p. 63.
11. Ibid.
12. Ibid., p. 10.
13. Ibid.
14. Ibid., p. 32.
15. Ibid., p. 25.
16. Ibid., p. 27.
17. McNally, *Desolate Angel*, p. 307.
18. McNally, p.308.
19. Michael Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton* (Boston: Houghton Mifflin, 1984), p. 461.
20. Jack Kerouac, *On the Road* (New York: Viking, 1957), p. 113.
21. Ibid., p. 203.
22. Ibid.
23. Ibid., p. 203.
24. Jack Kerouac, *The Subterraneans* (New York: Grove Press, 1958), p. 17.
25. Ibid., p. 39.
26. Ibid., p. 94.
27. Ibid., p. 105.
28. McNally, p. 135.
29. Ibid.
30. Ibid., p. 330.
31. Kerouac, *On the Road*, p. 252.
32. Ibid., p. 253.
33. Jack Kerouac, *Lonesome Traveler* (New York: McGraw-Hill, 1960), p. 22.
34. Jack Kerouac, *On the Road*, p. 280.
35. Ibid.
36. Ibid., p. 288.
37. Ibid., p. 287.
38. Ibid., p. 291.
39. Ibid., p. 302.
40. McNally, p. 241.
41. Mailer, *Advertisements for Myself*, p. 340.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid., p. 348.
45. Ibid.
46. Ibid., p. 341.
47. Eldridge Cleaver, *Soul on Ice* (New York: Ramparts Books, 1968), p. 14.
48. Ibid., p. xv.
49. Ibid., p. 16.
50. Ibid., p. 75.
51. Eldridge Cleaver, *Soul on Fire* (Waco: Word Books, 1976), p. 90.
52. Cleaver, *Soul on Fire*, p. 111.
53. Cleaver, *Soul on Ice*, p. 159.
54. Ibid., p. 161.
55. Cleaver, *Soul on Fire*, p. 135.
56. Ibid.,. 97.
57. Ibid., p. 208.
58. Ibid., p. 196.
59. Ibid., p. 210.
60. Morgan, p. 557.
61. Cleaver, *Soul on Ice*, p. 33.
62. Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (Garden City, N.Y.: Doubleday Image, 1968), p. 74.
63. Ibid., p. 112.
64. Ibid.
65. McNally, p. 246.
66. James Terence Fisher, *Catholic Counter Culture in America 1933–62* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989), p. 229.
67. Morgan, p. 487.
68. Fisher, pp. 205 ff.
69. *America* (April 8, 1965), p. 660.
70. Ibid.

Parte III, Capítulo 9: South Bend, Indiana, 1962

1. *Public Opinion and Communication,* ed. by Bernard Berelson and Morris Janowitz (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950), p. 403.
2. *Preparatory Reports Second Vatican Council,* trans. by Aram Berard, S.J. (Philadelphia,The Westminster Press, 1965), p. 51.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Simpson, *Coercion,* pp. 3–4.
6. *Preparatory Reports,* p. 51.
7. Wormser, p. 235.
8. Theodore Hesburgh carpeta de los Archivos del Consejo de Población en los Archivos Rockefeller, POP Council files, Box 49, Folder 73.
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. E. Michael Jones, "Requiem for a Liturgist," *Fidelity* (January 1988).
22. Simpson, *Coercion,* p. 102.
23. Berleson, p. ix.
24. Ibid.
25. Simpson, *Coercion,* p. 89.
26. Berleson, p. 457.
27. Robert McClory, *Punto de inflexión: La historia interna de la Comisión Papal para el Control de la Natalidad, y cómo Humanae Vitae cambió la vida de Patty Crowley y el futuro de la Iglesia.* (New York: Crossroad, 1995), p. 162.

Parte III, Capítulo 10: Washington, D.C., 1964

1. Lee Rainwater and William L. Yancey, *The Moynihan Report and the Politics of Controversy* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1967), p. 12.
2. Ibid., p. 25.
3. Daniel Patrick Moynihan, "The Moynihan Report," *Commentary,* (February 1967), p. 31.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. David J. Garrow, *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference* (New York: William Morrow & Co., 1986), p. 375.
7. E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1939, 1966), p. 19.
8. Ibid., p. 78.
9. Ibid., p. 130.
10. Ibid., p. 249.
11. Ibid, p. 100.
12. Rainwater and Yancey, p. 20.
13. *Rerum Novarum,* #20.
14. *Rerum Novarum,* #53
15. *Rerum Novarum,* #82
16. *Rerum Novarum,* #97.
17. Rainwater and Yancey, p. 162.
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Christopher Jencks, *New York Review of Books* (October 14, 1965), in Rainwater and Yancey, p. 444.
21. Ibid.
22. Hannah Tillich, *From Time to Time* (New York: Stein and Day, 1973), pp. 176-7.
23. Rollo May, Paulus: *Reminiscences of a Friendship* (New York: Harper and Row,1973), p. 88–89.
24. Ibid.
25. Ibid., p. 98.
26. Ibid., p. 99.

Parte III, Capítulo 11: Washington, D.C.; Roma, 1965

1. Pfeffer, *God, Caesar*, p. 96.
2. Harr and Johnson, *Rockefeller Century*, p. 169.
3. Rockefeller Archive Center, Special Collections RAC Population Council Register, Index RM. JDR III to Henry Cabot Lodge Jr. 8/13/70.
4. Rockefeller Archives, JDR III to Pope Paul VI 7/16/65
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Hansjakob Stehle, *Die Ostpolitk des Vatikans* (Munich: Piper, 1975), p. 359.
10. JDR III a Pope Paul VI, 7/16/65.
11. El siguiente material fue tomado de los Documentos Krol en los archivos de la Arquidiócesis de Filadelfia Caja 21, carpetas sobre control de la natalidad, carta de William Bentley Ball a Krol, 30/6/66.
12. Ibid.
13. Rt. Rev. George W. Casey, "Birth Control Is Waiting in the Wings," *The Boston Pilot* (octubre 9, 1965).
14. Ibid.
15. William B. Ball , "Population control: Civil and constitutional Concerns," *Journal of Religion and Public Affairs* (1967), p. 13.
16. Ibid.
17. Ibid., p. 14.
18. Archivos Krol, carpetas de control de natalidad, Ball a Krol y Wright 16 de agosto de 1965.19. Ibid.
20. Archivos Krol, Caja 29, carpeta 2, Ball a Krol, Agosto, 1965.
21. Ibid. Vagnozzi to Krol, 8/26/65.
22. Archivos Krol, Carpetas sobre control de natalidad, declaración del Rev. Dexter L. Hanley, S.J. ante la comisión Gruening, martes 24 de agosto de 1965.
23. Archivos Krol, carpetas sobre control de natalidad, declaración de William B. Ball, 24 de agosto de 1965.
24. Archivos Krol, Caja 29, carpeta 2, declaración de William B. Ball ante la comisión Gruening.
25. John Cogley, "Bishops' Unanimity on Birth control Bill in doubt," *The New York Times* (August 30, 1965).
26. Ibid.
27. Ibid.
28. Archivos Krol carpetas sobre control de la natalidad. "Control de la natalidad y políticas públicas", sermón de Patrick A. O'Boyle, Catedral de San Mateo, domingo 29 de agosto de 1965.
29. Ibid.
30. Ibid.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. Archivos Krol, Box 29, carpeta 2, Krol ta Ball 11/2/65.

Parte III, Capítulo 12: Washington, D.C., noviembre de 1965

1. Paul Blanshard, *Personal and Controversial: An Autobiography* (Boston: Beacon Press, 1973), p. 261.
2. Rainwater and Yancey, p. 200.
3. Ibid.
4. Moynihan, *Commentary*, (February, 1967), p. 31.
5. Ibid.
6. Robert W. Spike, *The Freedom Revolution and the Churches* (New York: Association Press, 1965).
7. Ibid.
8. Robert W. Spike, "Fissures in the Civil Rights Movement," *Christianity and Crisis* (February 21, 1966), pp. 18–21.
9. Ibid.
10. Paul Spike, *Photographs of my Father* (New York: Alfred A Knopf, 1973), p. 62.
11. Ibid., p. 63.
12. Ibid., p. 83.
13. Ibid.
14. Shelby Steele, *The Content of our Character* (New York: St. Martin's Press,

1990), p. 78.
15. Garrow, pp. 598–99.
16. Ibid., p. 375.
17. Ibid., p. 376.
18. Ibid., p. 587.
19. Ibid., pp. 638–39, n. 39.
20. Ibid., p. 617.
21. Ibid., p. 375.
22. Ibid., p. 586.
23. Sara Evans, *Personal Politics* (New York: Alfred A. Knopf, 1979), p. 60.
24. Ibid., p. 78.
25. Ibid., p. 79.
26. Ibid.
27. Ibid., p. 82.
28. Mary King, *Freedom Song: A Personal Story of the 1960s Civil Rights Movement* (New York: William Morrow and Co., 1987), p. 452.
29. Evans, p. 88.
30. Ibid.
31. Mary King, pp. 464–65.
32. Ibid., p. 465.

Parte III, Capítulo 13: Los Ángeles, 1966

1. Michael W. Higgins, *Heretic Blood: The Spiritual Geography of Thomas Merton* (Toronto: Stoddart Publishing Company, 1998), p. 209.
2. Ibid., p. 218.
3. Ibid., p. 221.
4. Conversation with W.R. Coulson, 6/99.
5. Msgr. Francis J. Weber, *His Eminence of Los Angeles: James Francis Cardinal McIntyre* (Vol. II) (Mission Hills, Calif.: Saint Francis Historical Society, 1997), p. 419.
6. Ibid.
7. Rosemary Curb y Nancy Manahan, eds. *Lesbian Nuns: Breaking Silence* (Tallahassee, Fla.: Naiad Press, 1985), p. 3.
8. Ibid., p. 11.
9. Ibid.
10. Ibid., p. 13.
11. Ibid., p. 14.
12. Ibid., p. 183.
13. Ibid., p. 187.
14. Ibid.
15. Ibid., p. 188.
16. Ibid., p. 233.
17. Abraham Maslow, *Journals*, p. 157.
18. Ibid., pp. 166–68, my emphasis.
19. Carl Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups* (New York: Harper & Row, 1970), p. 75.
20. Maslow, *Journals*, p. 951.
21. Ibid., p. 1089.
22. Ibid, May 17, 1969.
23. Elwood Kieser, *Hollywood Priest: A Spiritual Struggle* (New York: Doubleday 1991), p. 158.
24. James F. T. Bugental, *Intimate Journeys: Stories from Life-Changing Therapy* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990).
25. Kieser, p. 160.
26. Ibid., p. 169.
27. Ibid., p. 160.
28. Ibid., p. 170.
29. Ibid., p. 161.
30. Ibid.
31. Ibid., p. 162.
32. Ibid., p. 169.
33. W. R. Coulson, "Good-bye, Mary Edith," manuscrito no publicado de una disertación presentada ante el 27 Mile HI Congress, Arquidiócesis de Denver, Denver, Colorado, 2/16/96.
34. W. R. Coulson, "The Role of Psychology in Current Educational Reform," manuscrito no publicado de una coferencia dada ante la Empire State Taskforce for Excellence in Educational Methods, New Paltz, New York, 12/13/97.
35. Carl Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, p. 4.
36. W. R. Coulson, "Rejoinder," *Measure*, p. 8.
37. Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, p. 8
38. Ibid., p. 12.
39. Ibid., p. 11.
40. Ibid., pp. 159–60.
41. Ibid., p. 12.
42. Ibid., p. 10.

43. Art Kleiner, *The Age of Heretics: Heroes, Outlaws and the Forerunners of Corporate Change* (New York: Currency Doubleday, 1996), p. 31.
44. Ibid.
45. Ibid.
46. Ibid.
47. Ibid., p. 33.
48. Michael Weber, *Psychotechniken -die neuen Verfuehrer: Gruppendynamki-die programmierte Zerstoerung von Kirch und Kultur* (Stein am Rhein/ Schweiz: Christiana, 1997), p. 36, traducción del autor.
49. Ibid., p. 135.
50. Kleiner, pp. 48–49.
51. Ibid., p. 53.
52. Kevin Dowlings and Philip Knightley, "The Spy Who Came Back from the Grave,"*Night and Day: The Mail on Sunday Review*, August 23, 1998, p. 11.
53. Ibid., p. 13.
54. Simpson, *Coercion*, pp. 53 ff.
55. John T. McGreevy, "Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960," *Journal of American History* (June 1997), p. 97.
56. Ibid.
57. Simpson, *Coercion*, p. 61.
58. Ibid.
59. Thomas Mahl, *Desperate Deception* (Washington, D.C.: Brassey's, 1998), p. 5.
60. Ibid., p. 6.
61. Blanshard, *American Freedom*, p. 287.
62. Ibid.
63. Ibid.
64. Francis J. Weber, p. 422.
65. Ibid.
66. Ibid.
67. Ibid., p. 432.
68. Ibid.
69. Ibid., p. 425.
70. Ibid., p. 423.
71. Ibid.
72. Ibid.
73. Ibid., p. 424.
74. Ibid.
75. Ibid.
76. Ibid., p. 425.
77. Kieser, p. 177.
78. Ibid., p. 183.
79. Francis J. Weber, p. 427.
80. Ibid., p. 434.
81. Ibid.
82. Natalie Rogers, *Emerging Woman: A Decade of Midlife Transitions* (Point Reyes, Calif.: Personal Press, 1980), p. 21.
83. W. R. Coulson, "The Role of Psychology in Current Educational Reform," Paper delivered to the Empire State Taskforce for Excellence in Educational Methods, New Paltz, New York, December 13, 1997.
84. *Washington Post* (November 15, 1981), p. 1
85. Michael Weber, p. 88.
86. Ibid.
87. W. R. Coulson, "Rejoinder," *Measure* (August/September 1995), p. 9.
88. Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, p. 158.
89. Ibid., p. 17.
90. Green, pp. 211–12.
91. Carl Rogers, *Client Centered Therapy* (Boston: Houghton Mifflin, 1951), p. 49.
92. Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, p. 91.
93. Ibid.
94. Ibid., p. 99.
95. Ibid., p. 101.
96. Ibid., p. 103.
97. Kurt W. Back, *Beyond Words: The Story of Sensitivity Training and the Encounter Movement* (New York: The Russell Sage Foundation, 1972), p. 33.
98. Back p. 35.
99. Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, p. 113.
100. Ibid., pp. 72–73.
101. Rogers, "Reaction to Gunnison's Article on the Similarities Between Erikson and Rogers", *Journal of Counseling and Development* (May 1985).

102. Michael Weber, pp. 54–55, my translation.
103. Agethen, pp. 204–6.
104. Morton A. Kaplan, "Letters," *Measure* (August/September 1995), p. 3.
105. Kleiner, pp. 47–48.
106. Natalie Rogers, p. 148.
107. Ibid., p. 103.
108. Ibid., p. 171.
109. Ibid., p. 177.
110. Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, p. 66.
111. W. R. Coulson, "Rejoinder," *Measure*, August/September 1995, p. 12.
112. Ibid.
113. Natalie Rogers, p. 199.
114. Rogers, *Carl Rogers on Encounter Groups*, pp. 76–77.
115. Michael Weber, p. 123.
116. Higgins, p. 227.
117. Curb and Manahan, p. 188.
118. Ibid., p. 247.
119. Ibid., p. 246.
120. Ibid., p. 248.
121. Kieser, p. 187.
122. Ibid., p. 189.
123. W. R. Coulson, "Rejoinder," *Measure*, August/September 1995, p. 5.

Parte III, Capítulo 14: Nueva York, 1969

1. "Fight Power with Spontaneity and Humor: An interview with Dusan Makavejev," *Film Quarterly* (Winter 1971), p. 3.
2. Reich, *The Sexual Revolution*, p. 109.
3. Dusan Makavejev, *WR: Mysteries of the Organism: A Cinematic Testament to the Life and Teachings of Wilhelm Reich* (New York: Avon Books, 1972), p. 57.
4. Ibid., p. 70.
5. David Elkind, "Wilhelm Reich: The Psychiatrist as Revolutionary," *The New York Times Magazine* (April 18, 1971), p. 25.
6. Makavejev, p. 31.
7. Elizabeth Wurtzel, *Bitch: In Praise of Difficult Women* (New York: Doubleday, 1998), p. 48.
8. Ibid., pp. 46–47.
9. Ibid., p. 48.
10. Ibid., p. 89.
11. Ibid., pp. 89–90.
12. Katie Roiphe, *Last Night in Paradise: Sex and Morals at the World's End* (New York: Random House, 1998), p. 11.
13. Ibid., p. 127
14. Eric Voegelin, *Order and History, Volume Three: Plato and Aristotle* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957), p. 126.
15. Ibid., p. 127.
16. Reich, *Sexual Revolution*, p. 278.

Parte III, Capítulo 15: Notre Dame, Indiana, 1970

1. HR 2525, Proyecto de ley por el que se crea una Comisión denominada *Comisión sobre Obscenidad y Pornografía*. Audiencias celebradas en Washington, DC, del 20 al 24 de abril de 1967, Rep. Dominick V. Daniels, presidente.
2. HR 2525, p. 3.
3. Ibid.
4. HR 2525, p. 23.
5. The Report of the Commission on Obscenity and Pornography, Special Introduction by Clive Barnes (New York: Random House, 1970), p.22.
6. Ibid., p. 32.
7. Ibid., p.3.
8. Ibid., p. 446.
9. Ibid., p. 457.
10. Ibid., p. 458.
11. Ibid., p. 637.
12. Ibid., p. 465.
13. Report, pp. 466–67.
14. Ibid., p. 469.
15. Ibid., p. 469.
16. Ibid., p. 618.
17. "Effects of Massive Exposure to Pornography," by Dolf Zillman and Jennings Bryant in *Pornography and Sexual Aggression*, ed. Neil Malamuth, Edward Donnerstein (Orlando, FL: Academic Press, 1984), p. 134.

Parte III, Capítulo 16:
Hialeah, Florida, 1972

1. Foster p. 118.
2. Bruce Thornton, *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997), p. 17.
3. Foster, p. 119.
4. Linda Lovelace, *Ordeal* (New York: Berkley Books, 1981), p. 50.
5. Ibid.
6. Ibid., p. 113.
7. Ralph Blumenthal, *NYT Magazine* (January 21, 1973), pp. 28 ff.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. William Pechter, "Deep Tango," *Commentary* 56 (1973), pp. 64–66.

Parte III, Capítulo 17:
Washington, D.C., 1974

1. Robert S. McNamara, *The McNamara Years at the World Bank: Major Policy Addressed of Robert S. McNamara 1968–1981* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1981), p. 47.
2. Julian Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), p. 64.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 47.
5. *Excessive Force: Power, Politics and Population Control* (Washington, D.C.: Information Project for Africa, 1995), p. 187.
6. NSSM 200, p. 117. This document is available on the World Wide Web at http://www.africa2000.com
7. Ibid., p. 15.
8. Ibid., pp. 127–28.
9. Ibid., p. 121.
10. Ibid., p. 106.
11. Ibid., p. 114.
12. Peter J. Donaldson, *Nature Against Us: The United States and the World Population Crisis 1965–1980* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), p. 85.
13. Ibid., pp. 85–86.
14. Ibid., p. 17.
15. Conversación con Elizabeth Liagin Sobo.
16. Donald Warwick, *Bitter Pills: Population Policies and their Implementation in Eight Developing Countries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 13.
17. *Population and National Security: A Review of U.S. National Security Policy 1970–1988* (Washington, D.C..: Information Project For Africa, 1991).
18. Ibid.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. cf. http://www.africa2000.com, specifically the National Security Council Under Secretaries Committee Population Task Force First Progress Report, 1976.
24. Ibid.
25. *Population and National Security: A Review of U.S. National Security Policy 1970–1988* (Washington, D.C..: Information Project For Africa, 1991.
26. Julian Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), p. 69.
27. Ibid., p. 71.
28. Royal Commission on Population Report Presented to Parliament by Command of his Majesty, June 1949. London: His Majesty's Stationery Office, Cmd. 7695, pp. 43–44.
29. Ibid., p. 134.
30. Ibid., p. 136.
31. Ibid., p. 219.
32. Ibid.
33. Ibid., p. 227.
34. Katherine Ellison, *Imelda: Steel Butterfly of the Philippines* (New York, McGraw-Hill, 1988), p. 138.
35. Ibid.
36. *Excessive Force*, p. 207.

Parte III, Capítulo 18: California, D.C., 1975

1. Guido Giacomo Preparata, *The Ideology of Tyranny: Bataille, Foucault, and the Postmodern Corruption of Political Dissent* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 3.
2. Preparata, p. 3.
3. Miller, p. 54.
4. Miller, p. 55.
5. Miller, p. 55.
6. Miller, p. 84.
7. Miller,p. 169.
8. Miller, pp. 199-200.
9. Miller, p. 69.
10. Miller,p. 114.
11. Miller, p. 114.
12. Miller, p. 114.
13. Miller, p. 27.
14. Miller, pp. 242-3.
15. Miller, p. 254.
16. Miller, p. 255.
17. Miller, p. 88.
18. Ruether, p. 119 "Foucault wie Bowie teilen naemlich das Interesse an sexueller Ambiguitaet."
19. Ruether, p. 119.
20. http://www.dailymail.co.uk/tvshowbiz/article-2694076/Jaime-King-posts-controversial-heroin-chic-image-taken-late-fashion-photographer-Davide-Sorrenti.html#ixzz3AlrEvgIP
21. http://de.wikipedia.org/wiki/Treffen_in_Tunix Stelldichein aller spaßigen Spontis, fröhlichen Freaks, munteren Mescaleros" belächelt und in der Berliner Morgenpost der Vergleich mit einem "orientalischen Bazar" gezogen, doch die Teilnehmer interessierte das nicht:
22. http://de.wikipedia.org/wiki/Treffen_in_Tunix Wir hauen alle ab! ... zum Strand von Tunix.[2]
23. http://de.wikipedia.org/wiki/Treffen_in_Tunix
24. Miller, p. 314.
25. James Miller, The Passion of Michel Foucault (New York: Simon & Schuster, 1993), p. 310.
26. Preparata, p. 92.
27. Preparata, p. xiv.
28. Preparata, p. xv.
29. Preparata, p. 3.
30. Guido Giacomo Preparata, The Ideology of Tyranny: Bataille, Foucault, and the Postmodern Corruption of Political Dissent (New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 4.
31. Hawkes, p. 197.
32. Hawkes, p. 200.
33. Hawkes, p. 200.
34. Hawkes, pp. 201-2.
35. Preparata, p. 54
36. Global Bollywood, ed. Anandam P. Kavoori and Aswin Punathambekar (New York and London: New York University Press, 2008), p. 185.

Parte III, Capítulo 19: Philadelphia, 1976

1. Leo Pfeffer, "The 'Catholic' Catholic Problem," *Commonweal* (August 1975), pp. 302–5.
2. Ibid., p. 304.
3. Ibid., p. 303.
4. Ibid., p. 304.
5. Ibid., p. 303.
6. James Hitchcock, *Years of Crisis* (San Francisco: Ignatius, 1985), p. 197.
7. Pfeffer, *Commonweal*, p. 304.
8. Ibid., p. 303.
9. Leo Pfeffer. *God, Caesar, and the Constitution* (Boston: Beacon Press, 1975), p. 97.
10. Ibid., p. 20.
11. Ibid., pp. 20–21.
12. Leo Pfeffer, "Issues that Divide: The Triumph of Secular Humanism," *Journal of Church and State* 19 (Spring 1977), p. 211.
13. Ibid.
14. E. Michael Jones, *John Cardinal Krol and the Cultural Revolution* (South Bend, Ind.: Fidelity Press, 1995), chapter 6.
15. Michel Schooyans, *Power over Life Leads to Domination of Mankind*, translated by Rev. John H. Miller,

CSC, STD (St. Louis, Mo.: Central Bureau, Catholic Central Verein of America, 1996), p. 36.
16. Ibid., pp. 55–56.
17. Ibid., p. 56.
18. Ibid., p. 59.
19. Mark Winiarski, "Detroit: 1,300 vote hopes raise fears," *National Catholic Reporter* 13, no. 3, p. 1.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Thomas Stahel, "More Action than they Called for," *America* (November 6, 1976), pp. 292–96.
23. Winiarski, *NCR*, p. 1.
24. "Bishops across the Nation Give Wide Response to 'Call to Action' Assembly," an OSV roundup, *Our Sunday Visitor* (November 14, 1976).
25. Thomas C. Fox, "Made in Detroit," *Commonweal* (November 19, 1976), p. 747.
26. Winiarski, *NCR*, p. 1.
27. Heinrich Denifle, *Luther and Lutherdom* (Somerset, Oh.: Torch Press, 1917), p. 3.
28. Rockefeller Archives, *Population Council*, Box 49, Oscar Harkavy, Director of Ford Foundation to Dudley Kirk, Demographic director, *The Population Council* (December 18, 1964).
29. Charles E. Rice, *Observer* (April 20, 1977).
30. Ibid.
32. Ibid.
32. James McShane, Memo (April 11, 1996).

Parte III, Capítulo 20:
Evansville, Indiana, 1981

1. Actas del proceso en el Tribunal Supremo de Indiana, Thomas N. Schiro contra el Estado de Indiana, testimonio de Mary T. Lee, 1457.
2. Ibid., 563.
3. Report on the Commission on Obscenity and Pornography, p. 31.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Record, 1457.
7. Ibid.
8. Ibid., 1429.
9. Interview with Frank Osanka, August 1985.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Record, 1576.
15. Ibid.
16. *Report of the Commission on Obscenity and Pornography*, p. 3.
17. Nora Ephron, *Crazy Salad* (New York: Borzoi, 1975), p. 66.
18. *off our backs* (May 1985), p. 27.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Schiro, autobiography.
23. Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (New York: Simon and Schuster, 1975), her emphasis.
24. Schiro, autobiography.
25. Osanka, interview.
26. Schiro, autobiography.
27. Ibid.

Parte III, Capítulo 21:
Washington, D.C., 1983

1. Reisman, *Kinsey: Crimes and Consequences*, p. xx.
2. Ibid., p. xxi.
3. *Time*, "High priced ogling" (May 13, 1985).
4. *Reisman v. Thornburgh*, 175.
5. *The Meese Commission Exposed: Proceedings of a National Coalition Against Censorship* by Arlene F. Carmen, Colleen Dewhurst, Lisa Duggan, Betty Friedan, Richard Green, Leanne Katz, Max Lillienstein, Barry Lynn, Ann Welbourne-Moglia, Donal Mosher, Eve Paul, Harriet Pilpel, Anthony Schulte, Kurt Vonnegut,

Public Information Briefing on the Attorney General's Commission on Pornography (January 16, 1986), p. 42.
6. Ibid.
7. *Attorney General's Commission on Pornography: Final Report* (Washington, D.C.: U.S. Department of Justice, July 1986), p. 810.
8. Susan Trento, *The Powerhouse: Robert Keith Gray and the Selling of Access and Influence in Washington* (New York: St. Martin's, 1994), p. 198.
9. Ibid.
10. El informe Reisman se cita actualmente en la página web del Departamento de Justicia: http://www.ncjrs.og/database.htm.
11. David Lowenthal, *No Liberty for License: The Forgotten Logic of the First Amendment* (Dallas: Spence Publishing Company, 1997), p. 97.
12. *Time*, May 7, 1990.
13. *People*, May 14, 1990.
14. Paul L. Montgomery, "Johns Hopkins Professor Lauds 'throat' as a 'cleansing film,'" *The New York Times* (January 3, 1973).

Parte III, Capítulo 22:
Washington, D.C., 1992

1. Marianne Wellershoff, "Ein Star von 30 Zentimetern," *Spiegel* (January 23, 1998), p. 236.
2. Ibid. (traducción del autor).
3. James Atlas, "The Loose Canon: Why Higher Learning Has Embraced Pornography," *New Yorker* (March 29, 1999), p. 60.
4. Ibid., p. 60.
5. Ibid., p. 64.
6. Lisa Palac, *The Edge of the Bed: How Dirty Pictures Changed My Life* (New York: Little, Brown and Company, 1998), p. 110.
7. Ibid., p. 35.
8. Ibid., p. 102.
9. Ibid., p. 110.
10. Reich, *Mass Psychology*, p. 105.
11. Sallie Tisdale, *Talk Dirty to Me: An Intimate Philosophy of Sex* (New York: Anchor Books, , 1994), p. 21.
12. Ibid., p. 37.
13. Ibid., p. 116.
14. Ibid., p. 123.
15. Ibid.
16. Ibid., p. 148.
17. Ibid., p. 155.
18. Ibid., p. 159.
19. Ibid., p. 221.
20. Ibid., p. 281.
21. Ibid., p. 135.
22. Palac, p. 148.
23. Ibid., p. 156.
24. Tisdale, p. 288.
25. "Clinton Socio-sexual Agenda Spurs Religious Backlash," *Human Events* (September 16, 1994), p. 1.
26. Ibid.
27. Ibid.
28. Conversation with delegate, 9/94.
29. Ibid.
30. *The Wall Street Journal*, August 15, 1994.
31. Alan Cowell, "Vatican Says Gore is Misrepresenting Population Talks," *The New York Times* (September 1, 1994), p. 1
32. *Human Events*, (September 16, 1994), p. 1
33. Cowell, p. 1.
34. Ibid., p. A9.
35. Ibid., p. 1.
36. Robert Kaplan, "The Coming Anarchy," *The Atlantic Monthly* (February 1994).
37. Ibid.
38. Julian Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), p. 177.
39. Ibid., p. 179.
40. Patricia Smith, "What Happens When the Spin Outweighs Sin?" *South Bend Tribune* (February 4, 1998), p. A5.
41. Maureen Dowd, "Power of Attorney,"

The New York Times (September 20, 1998).

42. Anthony Lewis, "Christian Right Determined to Bring Clinton Down," *South Bend Tribunes* (October 11, 1998), p. A5.
43. Ibid.
44. "Hollywood still adores Clinton," *The New York Times News Service, South Bend Tribune* (September 28, 1998).
45. Reisman, p. vi.

Parte III, Capítulo 23: Dublín, 1992

1 Mary Kenny, *Good-bye to Catholic Ireland: How the Irish lost the Civilization they created* (Springfield, IL; Templegate Publishers, 2000), p. 308.
2 Kenny, *Goodbye*, p. 314.
3 Kenny, *Goodbye*, p. 315.
4 Thomas J. Herron, *Culture Wars.*
5 Kenny, p. 316.
6 Kenny, p. 319.
7 Kenny, p. 316.
8 Kenny, p. 319.
9 Kenny, p. 320.
10 Kenny, *Goodbye*, pp. 326-7.
11 Kenny, *Goodbye*, p. 325
12 Kenny, p. 8.
13 Kenny, p. 8.
14 Kenny, *Goodbye*, p. 9.
15 Kenny, p. 329.
16 E. Michael Jones, *Culture Wars*, April 2002.

Bibliografía

Agethen, Manfred. *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spaetaufklaerung* (München: R. Oldenbourg Verlag 1984).

Attorney General's Commission on Pornography: *Final Report* (Washington, D.C: U.S. Department of Justice, 1986).

Back, Kurt W. *Beyond Words: The Story of Sensitivity Training and the Encounter Movement* (New York: The Russell Sage Foundation, 1972).

Baker, Houston A., Jr. *Modernism and the Harlem Renaissance* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

Baldwin, James. *Nobody Knows My Name: More Notes of a Native Son* (New York: The Dial Press, 1961).

Becker, Joseph M., S.J. *The Re-Formed Jesuits: A History of Changes in Jesuit Formation During the Decade 1965–75* (San Francisco: Ignatius, 1992).

Biberstein, Johannes Rogalla von. *Die These von der Verschwoerung 1776–1945.* (Frankfurt/M.: Herbert Lang Bern, Peter Lang, 1976).

_____. *Black Theology: A Documentary History, 1966–1979.* Edited by Gayraud S. Wilmore and James H. Cone. (New York: Orbis Books, 1979).

Blanshard, Paul. *American Freedom and Catholic Power* (Boston: Beacon Press, 1950).

_____. *Personal and Controversial: An Autobiography* (Boston: Beacon Press, 1973).

Bugental, James F. T. *Intimate Journeys: Stories from Life-Changing Therapy* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1990).

_____. *The Search for Existential Identity* (San Francisco: Jossey-Bass, 1976).

Cassady, Carolyn. *Off the Road: My Years with Cassady, Kerouac, and Ginsberg* (New York: William Morrow and Co. Inc., 1990).

Chisholm, Anne. *Nancy Cunard: A Biography* (New York: Alfred A. Knopf, 1979).

Cleaver, Eldridge. *Soul on Fire* (Waco, Texas: Word Books, 1978).

_____. *Soul on Ice* (New York: Ramparts books, McGraw Hill, 1968).

Clements, Barbara Evans. *Bolshevik Feminist: The Life of Alexandra Kollontai* (Bloomington: Indiana University Press, 1979).

Collier, Peter, and David Horowitz. *The Rockefellers: An American Dynasty* (New York: Holt, Reinhart and Winston, 1976).

Comte, Auguste *System of Positive Polity* (New York: Burt Franklin, 1968).

Cooper, Wayne F. *Claude McKay: Rebel Sojourner in the Harlem Renaissance, A Biography* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987).

Cruse, Harold. *The Crisis of the Negro Intellectual* (New York: William Morrow & Co., 1967).

Cunard, Nancy, ed. *Negro: An Anthology*, edited and abridged (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1970).

Curb, Rosemary and Nancy Manahan, eds., *Lesbian Nuns: Breaking Silence* (Talllahassee, Fla: Naiad Press, inc., 1985).

Davies, Hunter. *William Wordsworth: A Biography* (New York: Atheneum, 1980).

Davis, Cyprian. *The History of Black Catholics in the United States* (New York: Crossroad, 1990).

Dowling, Kevin and Phillip Knightley. "The Spy Who Came back from the Grave: A Murder Mystery the CIA Couldn't Bury," *Night and Day* (August 23, 1998), p. 111.

Du Bois, W. E. Burghardt. *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches* (Chicago: A. C. McClurg & Co. 1903).

Duelman, Richard van. *Der Geheimbund der Illuminaten* (Stuttgart: Frommann-Holzbooog, 1975).

Dunne, George, S.J. "This Was Montgomery," *America* (May 8, 1965), pp. 660–64.

Eastman, Max. *Enjoyment of Living* (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1948).

Eastman, Max. *Love and Revolution* (New York: Random House, 1964).

Ellison, Ralph. *Invisible Man* (New York: Random House, 1982).

Engels, Friedrich. *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (Stuttgart: Verlag von J. H. W. Diek, 1894).

Evans, Sara. *Personal Politics* (New York: Alfred A. Knopf, 1979).

Farnsworth, Beatrice. *Alexandra Kollentai: Socialism, Feminism and the Bolshevik Revolution* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1980).

Foster, Richard. *The Real Bettie Page: The Truth about the Queen of the Pinups.* (Seacaucus, N.J.: Birch Lane Press, 1997).

Franz, Dietrich-E. *Saint-Simon, Fourier, Owen: Sozialutopien des 19. Jahrhunderts* (Cologne: Pahl-Rugenstein, 1988).

Frazier, E. Franklin. *The Negro Family in the United States* (Chicago and London: The University of Chicago Press,1966; original ed. 1939).

Garrow, David J. *Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference* (New York: William Morrow and Co., Inc., 1986).

Gray, Francine du Plessix. *At Home with the Marquis de Sade: A Life* (New York: Simon & Schuster, 1998).

Godwin, William. *Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Women* (New York: Garland Publishing, Inc., 1974).

_____ *Memoirs of Mary Wollstonecraft*, ed. W. Clark Durant (New York: Greenberg Publisher, 1927).

Gouhier, Henri. *La Jeuness D'Auguste Comte et la Formation du Positivisme* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1933).

Harr, John Ensor and Peter J. Johnson. *The Rockefeller Conscience: An American Family in Public and in Private* (New York: Charles Scribners' Sons, 1991).

_____. *The Rockefeller Century* (New York: Charles Scribners' Sons, 1988).

Harrington, Michael. *Fragments of the Century* (New York: Saturday Review Press, 1973).

_____. *The Long Distance Runner: An Autobiography.* (New York: Henry Holt and Co., 1988).

Hemenway, Robert. *Zora Neale Hurston: A Literary Biography* (Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1978).

Hesburgh, Theodore M. *God, Country, Notre Dame* (New York: Doubleday, 1990).

Heidenry, John. *What Wild Ecstasy: The Rise and Fall of the Sexual Revolution* (New York: Simon & Shuster, 1997).

Heyward, DuBose. *Porgy* (New York: Grosset & Dunlap, 1925).

Higgins, Michael W. *Heretic Blood* (Toronto: Stoddart, 1998).

Holmes, Richard. *Shelley the Pursuit* (New York: E. P. Dutton & Co. 1975).

Huggins, Nathan Irvin. *Harlem Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1971).

Hughes, Langston. *The Big Sea: An Autobiography* (New York: Hill and Wang, 1940).

Jaki, Stanley. *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

_____. *The Origin of Science and the Science of its Origin* (South Bend, Ind.: Regnery/Gateway, Inc., 1978).

Jones, E. Michael. *Dionysos Rising: The Birth of Cultural Revolution Out of the Spirit of Music* (San Francisco: Ignatius Press, 1994).

_____. *John Cardinal Krol and the Sexual Revolution* (South Bend, Ind.: Fidelity Press, 1995).

Jones, James. *Alfred C. Kinsey: A Public/Private Life* (New York: W.W. Norton & Co., 1997).

Jones, Leroi. *Dutchman and The Slave* (New York: William Morrow Company, 1964).

Jung, C. G. *Memories, Dreams, and Reflections*, recorded and edited by Aniela Jaffe, translated from the German by Richard and Clara Winston (New York: Random House, 1989).

Kavanaugh, James. *A Modern Priest Looks at His Outdated Church* (New York: Trident Press, 1967).

Kellner, Bruce. *Carl Van Vechten and the Irreverent Decades* (Norman: University of Oklahoma Press, 1968).

Kerouac, Jack. *Lonesome Traveller* (New York: McGraw Hill, 1960).

_____. *On the Road* (New York: Viking, 1957).

_____. *The Subterraneans* (New York: Grove Press, 1958). Kieser, Elwood E. *Hollywood Priest: A Spiritual Struggle* (New York: Doubleday, 1991).

King, Martin Luther, Jr. "A Comparison of the Conceptions of God in the Thinking of Paul Tillich and Henry Nelson Wieman." Boston University, Ph.D. Dissertation, 1955.

King, Mary. *Freedom Song* (New York: William Morrow and Co., 1987).

Kinsey, Alfred C. etal. *Sexual Behavior in the Human Female* (Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1953).

Kleiner, Art. *The Age of Heretics: Heroes, Outlaws and the Forerunners of Corporate Change* (New York: Currency Doubleday, 1996).

Kollontai, Alexandra. *A Great Love* (New York: W. W. Norton & Co., 1981).

_____. *The Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman* (New York: Herder and Herder, 1971).

Lever, Maurice, *Sade: A Biography*, translated by Arthur Goldhammer (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993).

Lovelace, Linda. *Ordeal* (New York: Berkley Books, 1980).

Lowenthal, David. *No Liberty for License: The Forgotten Logic of the First Amendment* (Dallas: Spence Publishing Company, 1997).

Mahl, Thomas E. *Desperate Deception* (Washington: Brassey's, 1998).

McGreevy, John T. "Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination 1928–1960," *The Journal of American History* (June 1997), pp. 97–131.

McKay, Claude. *A Long Way from Home* (New York: Arno Press and *The New York Times*, 1969).

_____. *Banjo: A Novel* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1929).

_____. Correspondence at the James Weldon Johnson collection at the Beineke Library at Yale. McKay Mss. Lily Library, Indiana University, Bloomington, Indiana.

_____. *Home to Harlem* (Boston: Northeastern University Press, 1987).

_____. *The Negroes in America* (Port Washington, N.Y.: Kennikat Press, 1979).

McNally, Dennis. *Desolate Angel: Jack Kerouac, the Beat Generation, and America* (New York: Random House, 1979).

Mailer, Norman. *Advertisements for Myself* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1959).

May, Rollo. *Paulus: Reminiscences of a Friendship* (New York: Harper and Row, 1973).

Merton, Thomas. *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1948).

Morgan, Ted. *Literary Outlaw: The Life and Times of William S. Burroughs* (New York: Henry Holt and Company, 1988).

Mott, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1984).

Moynihan, Daniel Patrick. *Family and Nation* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986).

_____. *On Understanding Poverty* (New York: Basic books, 1968).

Nisbet, Robert A. *The Sociological Tradition* (New York: Basic Books, 1966).

Oden, Thomas C. *The Intensive Group Experience: The New Pietism* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972).

Pomeroy, Wardell. *Dr. Kinsey and the Institute for Sex Research* (New York: Harper and Row, 1972).

Porter, Cathy. *Alexandra Kollontai: The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin* (New York: Dial Press, 1980).

Powell, Nicolas. *Fuseli: The Nightmare* (New York: Viking Press, 1972).

Rainwater, Lee and William L. Yancey. *The Moynihan Report and the Politics of Controversy* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1967).

Rampersad, Arnold. *The Life of Langston Hughes* (New York: Oxford University Press, 1986).

Reynolds, Patrick and Tom Shachtman. *The Gilded Leaf: Triumph, Tragedy and Tobacco* (Boston: Little Brown, 1989).

Reisman, Judith A. *Kinsey: Crimes & Consequences* (Arlington, Va.: The Institute for Media Education, no date).

Rogers, Carl. *Carl Rogers on Encounter Groups* (New York: Harper & Row, 1970).

_____. *Client Centered Therapy* (Boston: Houghton Mifflin, 1951).

Rogers, Natalie. *Emerging Woman, A Decade of Midlife Transitions* (Point Reyes, Cal.: Personal Press, 1980).

Sade, Marquis de. *Justine, Philosophy in the Bedroom and Other Writings* (New York: Grove Press, 1965).

St. Clair, William. *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family* (New York: W.W. Norton & Co. 1989).

Saint-Simon, Claude-Henri. *The Political Thought of Saint-Simon* (New York: Oxford University Press, 1976).

Simpson, Christopher. *Science of Coercion: Communication Research and Psychological Warfare 1945–1960* (New York: Oxford University Press, 1994).

Siskind, Aaaron. *Harlem Photographs 1932–40* (Washington, DC: Smithsonian/National Museum of American Art, 1990).

Sokoloff, Boris. *The "Mad" Philosopher Auguste Comte* (Westport, Conn.: Greenwood Press Publishers, 1961).

Sowell, Thomas. *Race and Economics* (New York: David McKay Co. Inc., 1975).

Spike, Paul. *Photographs of My Father* (New York: Alfred A. Knopf, 1973).

Spike, Robert W. *The Freedom Revolution and the Churches* (New York: Association Press, 1965).

_____. "Fissures in the Civil Rights Movement," *Christianity and Crisis* (February 21, 1966), pp. 18–21.

Steele, Shelby. *The Content of Our Character.* (New York: St. Martin's Press, 1990).

Sunstein, Emily W. *Mary Shelley: Romance and Reality* (Boston: Little Brown and Co., 1989).

Tarry, Ellen. *The Third Door: The Autobiography of an American Negro Woman* (Westport, Conn.: Negro Universities Press, 1971).

Tate, Tim. "Secret History: Kinsey's Pedophiles" (Yorkshire TV: Channel 4, 10/8/98).

Tilly, Charles. *The Vendee* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

Thornton, Bruce S. *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997).

Thurman, Wallace. *Infants of the Spring* (New York: The Macaulay Company, 1932).

Tillich, Hannah. *From Time to Time* (New York: Stein and Day, 1973).

Tomalin, Claire. *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974).

Tye, Larry. *The Father of Spin: Edward L. Bernays and the Birth of Public Relations* (New York: Crown Publishers, 1998).

Van Vechten, Carl. *The Blind Bow-Boy* (New York, Alfred A. Knopf, 1923).

_____. *Nigger Heaven* (New York: Harper Colophon Books, 1926, 1971).

Walker, Margaret. *Richard Wright: Demonic Genius* (New York: Warner Books, 1988).

Wardle, Ralph M., ed. *Collected Letters of Mary Wollstonecraft* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979).

Weber, Msgr. Francis J. *His Eminence of Los Angeles: James Francis Cardinal McIntyre* Vol. 2 (Mission Hills, Cal.: Saint Francis Historical Society, 1997).

Weber, Michael. *Psychotechniken: die neuen Verfuerhrer* (Stein am Rhein: Christiana Verlag, 1997).

Williams, Linda. *Hard Core: Power Pleasure and the 'Frenzy of the Visible'* (Berkeley: University of California Press, 1989).

Wilson, W. Daniel. *Geheimraete gegen Geheimbuende: Ein Unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars* (Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1991).

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men with A Vindication of the Rights of Women and Hints* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

ÍNDICE DE NOMBRES

Abraham, Karl 175
Abraham, Lynne 838
Abrams, Kevin 277, 279
Academia Pontificia de Ciencias Sociales del Vaticano 746
ACLU (American Civil Liberties Union) 302, 463, 464, 687, 689, 785, 788, 799, 806
Adams, E. P . 302
Adams, John 823
Adler, Alfred 631
Adorno, Theodor Wiesengrund 14, 355, 377, 641
Agamenón 820
Ágave 801
Agethen, Manfred 184, 186
Agustín, san 14, 23, 24, 40, 90, 91, 351
AID (Agencia para el Desarrollo Internacional) 702, 704
Alejandro de Médicis 183
ALI (American Law Institute) 510
Alien, el octavo pasajero (film) 355, 673, 679, 680
Allen, John 837
America First 417, 427, 430, 503
America, revista de los jesuitas en EE.UU. 538
American Humanist Association 748
American Jewish Comittee 377
American Tobacco Company3 4 8 , 349
American University (AU) 776ss, 781, 784, 791-793
Americans for Constitutional Freedom 784
Ancien Règime 45, 46, 83, 137, 414, 725, 726
Anderson, Jack 779
Andrews, Ike 779
Anger, Kenneth 509
Anti-Jacobin Review 97
Antonioni, Michelángelo 726
APA (American Psychological Association) 780
Apollinaire, Guillaume 107
Aquino, Corazón 719
Arafat, Yasser 837
Argyle, Ray 787
Aristófanes 801
Aristóteles 125, 447, 488, 811
Armand, Inessa 227, 233, 234
Ashleigh, Charles 309
Asociación Estadounidense de Estadística 461
Asociación Médica Estadounidense 391
Assiter, Alison 798
Astarté 45
Asunto Clinton-Mónica Lewinsky 22, 815ss
Asunto Watergate 744
Ataque a Pearl Harbor 417, 427
Attica, motín de 723
Auden, Wystan Hugh 272
B'nai B'rith 175
Baader Meinhoff, Banda terrorista 730-732
Baal 45
Baby-Boom 361, 487, 624, 717, 823
Back, Kurt 647, 660
Bacon, Francis 38, 187
Baez, Joan 534, 535, 537, 538
Bakker, Jim 21, 23
Bakunin, Mijail 142
Baldwin, James 538, 608
Baldwin, John Mark 165
Baldwin, Mark 281
Baldwin, William H. 211
Balfour, Marshall C. 552
Ball, William Bentley 585, 587ss-605
Banco Mundial 212
Barbour, John 430
Barcia, Pedro Luis 444
Barlow, Ruth 75, 84
Barnard, Chester 502
Barnes, Albert C. 482
Barnes, Clive 766, 767
Barrett, Donald 556, 751
Barruel, Augustin 99ss, 105, 109, 112, 114, 116, 121-131, 135, 147-148-150, 152, 180-183, 186, 187
Barry, Marion 606
Barth, Karl 486
Basilio, san 187
Bataille, Georges 723, 735, 736
Batalla de Trasimeno 182
Bateson, Gregory 655
Bateson, Lois 655
Beard, Charles A. 413
Beat, movimiento 514, 523, 524, 533, 537, 608, 673
Beatnik 470, 516, 520, 523, 524, 537, 538
Bebel, August 225, 226, 228, 229, 243
Beckett, Samuel 731
Bellow, Saúl 366
Bender, Paul 689
Benedicto XVI 829, 833
Benito, san 187
Benjamin, Harry 367, 464
Benjamin, Mary, (hermana) 627, 669
Benne, Ken 664
Bennett, Richard 194, 195
Bennis, Warren 666, 667
Berelson, Bernard 20, 94, 214, 447, 540, 554, 555, 577, 715
Berendzen, Richard 776, 780, 787, 792, 793
Bergson, Henri 113, 191
Bernardin, Joseph (cardenal) 749
Bernays, Eddie 14, 20, 177, 178, 193, 194, 195, 196, 197, 211, 219, 259ss, 262, 263, 287, 346, 347ss, 481,
Bernays, Minna 170
Bernstein, Leonard 484
Bertrand, Isidore 150
Besant, Annie 368
Biddle, Francis 501
Bijur, Angelika 201-202
Billington, James 148
Birch, Elizabeth 796, 797
Bismarck, Otto von 94, 741
Black, Hugo 476, 492, 512
Blake, Robert 645
Blanchot, Maurice 56
Blanshard, Paul 355, 401, 407, 430, 475ss, 478, 479ss, 492, 542, 569, 605, 620, 637, 643, 646, 647, 649, 651, 655,
Blecher, Johann 66
Blueher, Hans 336
Blunt, Anthony 433
Bode de Weimar, iluminatti 40, 43
Body of Evidence, (film) 678

Boissevain, Eugen e Inez 252
Bonner, John J. 490
Boreman, Linda 19, 693ss, 696ss, 784, 785, 787, 806, 807
Boston Globe 818, 833, 837
Bowie, David 536, 729
Bradford, Lee 664
Brando, Marlon 523
Braque, Georges 191
Braun, Heinrich 175
Brennan, William 511, 742
Briehl, Walter 365
Brieux, Eugéne 194
Brill, A. A.1 93, 349, 351
Broun, Heywood 302, 401
Brown vs Board of Education of Topeka 504, 558
Browning, Tod 273
Brownmiller, Susan 770
Bruecke, Ernst 175
Bruskewitz, Fabian 755
Bruton, John 826
BSC (British Security Coordination) 427
Buchanan Duke, James 284
Buchanan, Pat 775, 785, 825
Buck vs Bell 216
Buckle, Thomas 285
Buckley, James 708
Buckley, William F. 673, 833, 834, 788
Buda 535, 536
Bugental, James F. T. 633
Bujarin, Nikolái 246
Bülow, Franz Josef von 271
Bundy, McGeorge 490, 647
Bundy, Ted 762
Buonarotti, Filippo 148
Burgess, Guy 433
Burke, Edmund 61, 62, 63, 65, 65, 68, 70, 72, 78, 82, 87, 99, 103, 104, 122, 824
Burroughs, William 440, 533, 536
Buscando al Sr. Goodbar 680
Bush, G. W. 836
Bush, George (padre) 707, 734
Byron, Lord 108, 121, 128, 129, 130, 132, 133, 184
Cadmo 801
Campbell, Ann 669, 670
Canfield, Cass 545-551
Cantril, Hadley 417, 648
Caponnetto, Antonio 13
Carmichael, Stokely 615
Carney, Thomas 584 585
Carpenter, Edward 297
Carradine, David 763
Carson, Johnny 698
Casablanca (film) 403
Casaroli, Agostino *cardenal* 582
Case, Herbert W. 689
Casey, Eamonn 825, 831
Casey, George W. 585, 586
Caso Burstyn 539
Caso Everson 489, 491, 649
Caso Lemon vs Kurtzman 544
Caso McCollum 489, 492
Caso Roth 686
Caspary, Anita 650, 651, 652, 653
Cassady, Neal 444, 529
Casti Connubii (encíclica) 621
Catalina II 333
Catecismo de Baltimore 65
Católicas por el Derecho a Decidir 806
Católicos 403, 466, 491, 547, 548
Catón el Viejo 114
Centro de Asuntos Legales sobre la Población 754
Centro para la Terapia de los Sentimientos 656
Cerclet, M. 139
Cézanne, Paul 315
Chabauty, abate 150
Chamberlain, Houston Stewart 174
Chaplin, Charles 255, 256
Charcot, Jean-Marie 147, 149
Charters, W. W. 540
Chesler, Ellen 206, 209, 210, 212
Chesterton, Gilbert 708
Chicos de Scottsboro 467
Churchill, Winston 423, 447, 466, 714
CIA 377, 451, 486, 488, 491, 532, 553, 642, 646, 647, 701
Cine porno 745
Ciudadano Capeto 74
Clairmont, Claire 105, 128, 184
Clan Manson 355
Clark, Joseph S. 587, 589, 602
Cleary, Michael 827
Cleaver, Eldridge, 470, 471, 526, 527, 528-534, 536
Clemente XIV, papa 27
Clements, Evan 231, 327, 328
Clinton, Bill 22, 23, 161, 220, 378, 792, 795-797, 799, 800, 808, 809, 810-812, 815, 816, 817, 819-823
Clohessy, David 833
Coalición de Medios 787, 788
Coca-Cola 283
Código de Producción Cinematográfica 555, 742, 744, 745
Cogley, John 595
Coleridge, Samuel Taylor 77
Colón, Cristóbal 712
Comintern (III Internacional) 467
Comisión de Control de la Natalidad 556
Comisión Draper 715
Comisión Lockhart 686-690, 760, 763, 766, 767, 772
Comisión Meese 679, 761, 782, 784-790, 795-797, 799, 807
Comisión Real de Población 713
Comisión Reece 493, 498, 499, 503-505, 506, 508, 509
Comisión Rockefeller 646
Comisión sobre Obscenidad y Pornografía 686
Compañía de Jesús 27, 28, 38, 538
Complejo de Edipo 127, 129, 160, 170-171, 177-179, 181, 187
Compuserve 17
Comstock, George A. 792
Comte, Auguste 37-39, 135ss, 140, 220
Comunistas 434, 487, 537
Concilio Vaticano II 534, 540, 542, 544, 621, 624, 633, 684, 715, 739, 740, 744
Condorcet, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de 58, 165
Conferencia de Génova (1922) 257
Conferencia de la ONU sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) 707, 809, 810, 811, 815
Conferencia de Lambeth 424
Conferencia de Notre Dame 556, 584
Conferencia de Paz de Versalles 259
Conferencia Mundial sobre Población de Bucarest (1974) 542, 701
Conferencia *Revolting* 797
Congregación para la Doctrina de la Fe 438, 829
Congregacionalistas 473
Congreso Judío-Americano 738
Congreso Nacional Negro 467
Consedine, William "Bud" 588

Consejo de Población 447, 499, 540, 544, 545, 547, 548, 549, 551, 552, 556, 577, 583, 584, 586, 592, 597
Consejo de Seguridad Nacional (NSC) 709, 710, 711
Consejo Nacional de Iglesias 575
Cook, Robert C. 587
Cooper, Alice 360
Cordova, Jean 624, 625ss, 628
CORE (*Congress of Racial Equality*) 606
Cornwallis, Charles 137
Corporación Carnegie 391
Corte Warren 492
Cosmopolitan (revista) 268, 409
Coulmier, François Simonet de 109
Coulson, W. R. 622, 631, 636, 639, 640, 655, 657, 661
Council on Foreign Relations 425
Cox, E. E. 497, 498
Cox, Harvey 654
Creel, George 218, 259, 261, 261, 282, 416
Crocker, Lester 126
Croly, Herbert 136, 137, 157, 218-220, 284, 413, 426
Crosby, Bing 403
Crowder, Henry 398
Crowley, Aleister 440, 509
Crowley, Pat y Patti 556
CRPS (Comité para la Investigación en los Problemas del Sexo) 409, 416, 418-419, 428-429, 446, 452
Cruse, Harold 467
Culto a Dionysos 357
Cunard, Nancy 398, 466, 520, 531
Cuneo, Ernest 427
Curran, Charles 582, 583, 654, 743, 750, 835
Cushman, Philip 696
D'Antonio, William 751
D'Holbach, Paul Henry Thyri 32, 33, 47, 51, 62
Dagón 678
Dahmer, Jeffrey 334
Daily, Lincoln Agrippa 316
Dalila 23, 45, 677, 678
Damiano, Gerry 698
Daniels, Dominick V. 686
Danton, Georges-Jacques 59
Dart, John 651
Darwin, Charles 272, 290, 711
Davis, Cyprian 471
Davis, Henry 475
Day, Doroty 742
De Gaulle, Charles 723
Debevoise, Thomas 406
Decisión Roth (1957) 492
Declaración Land O'Lakes 548, 553, 683, 750, 751, 835
Defert, Daniel 722
Delaboueisse-Rochefort, Auguste 107
Delay, Jean 722
Dell, Floyd 192
Dellenback, William 456, 503
Demos (El Pueblo) 818-820
Dennett, Mary Ware 381
Dennis, Margot 620
Dennis, Sandy 698
Denzinger (recopilación documentos Iglesia Católica) 592
Dershowitz, Alan 821
Deschamps, Nicolás 150
Desfile del Crisol de Razas 282
Deshon, Florence 249, 255, 256, 303
DeVinney, Leland 647
Dewey, John 137, 156, 157, 165, 218-220, 261, 284, 410, 413, 426, 476, 482, 483, 490, 554, 637, 643, 647, 649, 662
Dewhurst, Colleen 785
Dickens, Charles 387
Dickinson, Emily 798
Dickinson, Robert Latou 391, 430, 451, 454
Diderot, Denis 47
Diem, Ngo Dinh 579
Dionysos 801, 823, 824
Disraeli, Benjamin 173, 174, 177
Divilkovsky, Vladimir 258
Dobbs vs Jackson Women's Healt Organization 707
Dobson, James 762, 822
Doctrina Social de la Iglesia 570, 732
Dodge, Mabel 193, 26, 301
Dodson, Betty 676, 802
Doe vs Bolton 754
Domingo de Guzmán, santo 187
Don Giovanni 44
Donaldson, Peter J. 706-708
Donnerstein, Edward 766
Dooley, Tom 491
Doren, Carl van 302
Douglas, William O. 492, 512
Dowd, Maureen 822
Dr. Jekyll y Mr. Hyde 612
Draper, William H. 587
Dreher, Rod 836, 837
Dreyer, Carl Theodore 273, 275
Dreyfus, Alfred 176, 177, 180
Drinan, Robert 742
Drumont, Eduard 150
Du Bois, W. E. B. 292, 293, 302
Du Bois-Reymond, Emil 175
Du Plessix Gray, Francine 51, 52, 53
Duchamps, Marcel 191
Dudevant, Amantine Aurore Lucile Dupin de 324
Duelman, Richard van 36, 39
Dukakis, Michael 812
Duke, Austin B. 689
Dulles, John Foster 391, 500
Duncan, Isadora 255
Duncan, Lisa 255
Dunne, George H. 537, 538
Duschl, Aolis 186
Dutschke, Rudi 437
Dworkin, Andrea 768, 796, 806, 807
Dybenko, Pavel 241, 242-245, 324, 331
Dylan, Bob 515, 534, 536
Eastman, Max 192, 227, 249ss, 254, 256, 299, 302, 303, 304, 305, 307, 309, 312, 318, 321, 348, 397, 398, 401-403, 443, 466, 468, 472, 473, 478, 479, 520, 531, 564
Edumnds, Lavinia 201
Edwards, Jonathan 66, 472
Ehrlich, Paul 389, 702, 712
Einstein, Albert 490
Eisenhower, Dwight D. 391, 486, 503, 674, 715
Ejercicios Espirituales 131
El Terror 84, 112, 124-126, 385
Elders, Joycelynn 379
Eliot, John 472
Elkind, David 675, 677
Elliot, T. S. 191
Ellison, Ralph 467, 468
Emerson, Ralph Waldo 66, 658, 664
Engel, Randy 732
Engels, Friedrich 118, 137, 138, 225-229, 243, 357, 374, 479
Ensler, Eve 834
Ephron, Nora 767
Epstein, Jeffrey E. 451
Eribon, Didier 722

Ernst II, duque 31
Ernst, Morris 463
Escuela Austríaca de Mercado 732, 733
Escuela de Frankfort 377
Establishment WASP 392, 429, 453, 476, 484, 487, 489, 552, 553, 557, 609, 643, 646, 648, 649, 655, 668
Estudio Goldstein 690
Estudio Kutchinsky 690
Estudio Mosher-Katz 690
Estudio Propper 690
Euriphon 127
Eurípides 356, 359, 448, 506, 800, 801
Evans, Sara 605, 614, 615, 616
Everson vs Board of Education 476, 477
Fallo Roth 744
Fallo Schempp 738
Falwell, Jerry 783
Farar, John 302
Farnsworth, Beatrice 246, 325, 329
Faulkner, William 440
Fauset, Jessie 302
Fava, Armand-Joseph 150
Fawcett, Joseph 62
FBI 493, 494, 532
Federico el Grande 114
Federn, Paul 344
Felipe Igualdad (Luis Felipe II de Orléans) 84
Fellini, Federico 539
Ferber, Paul Ira 788
Ferenczi, Sandor 174, 175, 200
Ferlinghetti, Lawrence 673
Fest, Joachim 368
Fianna Fail 826
Fight for Freedom 648
Fine Gael 826
Finn, Huck 300
Fish, Hamilton 400, 401, 428
Fisher, James Terence 535, 536
Fitzgerald, Barry 403
Fitzgerald, F. Scott 205, 213
Fliess, Wilhelm 172, 179, 180, 182, 196
Flowers, Jennifer 22
Flynt, Larry 21, 780, 796
FNUAP (Fondo de las NU para Actividades de Población) 704
Fondo Davison 391, 406
Fondo Milbank 391
Ford, Gerald 646
Foster, Richard 496
Foucault, Michel 14, 729, 721ss, 731, 732ss
Fourier, Charles 137, 140, 141, 225
Fox, C. J. 69
Fox, Dom James 621
Fox, Mardou 520
Fracción del Ejército Rojo 730
Francisco de Asís, san 187
Frank, Barney 22, 23
Frankenstein (novela) 85-87, 96, 112, 113, 122, 125-127, 132, 133, 147, 158, 159
Franklin, Benjamín 56, 86, 87, 762, 814
Frazier, E. Franklin 295, 566-569
Freud, Sigmund 14, 20, 143, 147, 149, 150, 152, 155, 160, 161, 169, 170, 172-173, 175-178-183, 185-189, 191ss, 199-203, 219, 252, 253, 260, 278, 343, 346, 349, 365, 377, 416, 496, 642, 675, 722, 832
Friedan, Betty 785, 786
Frink, Horace 196, 201
Fromm, Erich 377
Fuchs, Lawrence H. 655
Fuchs, Natalie 655
Fundación Ford 404, 405, 486, 490, 543, 551, 553, 554, 556, 557, 572, 611, 675, 684, 717, 751
Fundación Macy 391, 664
Fundación Mary Reynolds Babcock 641
Fundación Merrill 641
Fundación Rockefeller 167, 217, 269, 382, 391, 395, 404, 409, 417, 419, 446, 448-450, 452, 453, 456, 457, 460-464, 485, 486, 491, 494, 497,499-506, 508, 510, 544, 553-556, 647, 684, 753,754,
Fundación Russell Sage 647
Fundaciones *WASP* 404
Furnier, Vicent Damon 360
Fuseli, Henry 68, 69, 71, 73, 89
Gacy, John Wayne 334
Gallup, (encuestadora) 590
Gamble, Clarence 393
Gandhi, Indira 703, 718
Garbo, Greta 467
Garganta Profunda (film) 19, 673, 679, 697, 745, 767, 784, 793
Garrow, David 611, 612, 613
Garvey, Marcus 292
Gates, Bill 830
Gay, Peter 170
Gazzara, Ben 698
Gebhard, Paul 430, 777
Geismar, Maxwell 526
Generación *beat* 436
Genevieve, hermana 633ss, 636, 652, 670
Gestalt 638, 643, 673ss, 677
Gestapo 280
Geter, hermana 318, 319
Gettelfinger, Jean 752
Gibb, Jack 642, 658
Gibbons, William J. 546, 547, 550
Gide, André 335
Giese, Karl 275, 276, 368, 369
Gilles de Rais 44
Gillis, James M. 490
Ginsberg, Allen 440, 515, 536, 608
Giorno, John 536
Giroux, Richard 469
Giroux, Robert 459, 519
Godwin, William 61, 62ss, 76, 77, 81, 84, 96-99, 102-105, 111, 112, 115-117, 128, 133, 386
Godwin, Mary 54, 121, 124, 147
Goebbels, Jospeh 416
Goethe, Johann Wolfgang von 181-183
Goldman, Emma 206, 301
Goldwater, Barry 558, 559
Goodman, Ellen 817
Goodman, Paul 366, 643
Goodnow, Frank Johnson 267, 281
Gore, Al 811, 812
Gorer, Geoffrey 493
Gorki, Maxim 355
Gottlieb, Anita 779
Gougenot des Mosseaux, Roger 149
Gracián, Balthasar 186
Gramsci, Antonio 39
Gran Depresión 382, 389, 390
Gran Despertar 557
Gran Guerra Patriótica 487
Gray & Co. 788, 789, 796, 798, 791
Gray, Bob 787, 791
Greeley, Andrew 652
Green, Arnold 658
Greenberg, Milton 781, 783
Greenwich Village 192, 196, 206, 207, 211, 212, 229, 250, 252-253, 301, 514, 608, 609

Greer, Germain 331
Gregg, Alan 418, 419, 448, 449, 450-454, 460, 500, 501, 510
Gremillion, Joseph 550
Griswold vs Connecticut 95, 447, 492, 554, 577, 578, 586, 593, 594, 597, 715, 716
Gropius, Walter 343, 361
Gross Otto 143
Grosskurth, Phyllis 174, 175
Grocio (*Grotius*), Hugo 185
Gruening, Ernest 586, 588-591, 594, 596-597, 716
Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) 723
Grupos de Encuentro 621ss, 637, 662
Grupos T 644, 645, 658
Guerra con España 595
Guerra contra la Pobreza 405, 466, 600
Guerra de Corea 644
Guerra de Irak 836
Guerra de la Independencia (estadounidense) 424
Guerra de los Treinta Años 29
Guerra de Vietnam 640, 744
Guerra Fría 446, 483, 487, 541, 731
Guttmacher, Alan 500, 587, 601
Guttmacher, Manfred S. 500, 501
Guyon, René 464
Hadley, Morris 394
Haeberle, Erwin 278
Hahn, Jessica 21
Hale, Ruth 302
Hall, G. Stanley 156, 218
Hall, Wylie 509
Halloween 355
Hanley, Dexter 589, 59-2, 597, 599, 603
Hansen, Erwin 368
Harari, Yuval 103
Hardin, Garret 389
Harkavy, Oscar 551
Harlem 289, 293, 298, 300, 301, 397, 398, 404, 406, 432, 434, 435, 438, 439, 460, 467, 533, 534, 537, 538, 560, 573
Harmon, James 641
Harper, William Rainey 155, 156
Harrington, John M. 787, 789
Harrington, Michael 468, 532, 558, 564
Harrison, Kathryn 798
Hart, Jane 742
Hawthorn, Nathaniel 141, 311
Hayden, Casey 615
Hayek, Frederick 732
Hays, Mary 96
Hays, Wayne 503, 507
Hazlitt, William 77
Heck, Robert 778, 780
Hefner, Hugh 443
Heidenry, John 19, 20, 21, 22
Helmholtz, Hermann 175
Helms, Jesse 22, 23
Helvetius 62, 123, 124
Henry, Alice 768
Herkner, Heinrich 230
Herrhausen, Alfred 730
Herron, Tom 826, 838
Herskovitz, Marshall 823
Herzl, Theodor 177
Hesberg, Theodore 214, 491, 539ss, 543-545, 546, 548-549, 551-553, 556, 579, 581, 583, 683ss, 741, 742, 750, 753, 754, 835
Hess, Moses 176
Heyn, Iván 763
Hieronimko, Jan 273
Hill, Anita 401
Hill, George Washington 349
Hill, Morton A. 512, 689, 690, 691, 772
Hippies 516, 673
Hipster 444, 525
Hirschfeld, Magnus 14, 233, 271ss, 278, 331, 333ss, 367, 368, 451
Historia del jacobinismo 99ss, 114, 121, 147
Hitler, Adolfo 274, 276-279, 318, 319, 326, 330, 331, 333, 339, 368, 369, 371, 376, 377, 388, 392, 394, 466, 467, 476, 481, 642, 681, 714, 716
Hobbs, Albert Hoyt 506, 507
Hodann, Max 278
Hoeglund, Zeth 242
Hoffman, Leopold Alois 32, 40
Hofstadter, Richard 377
Hogg, Thomas Jefferson 113, 127
Holcroft, Thomas 67
Hollywood 540, 541, 542, 555, 742, 744, 745, 767, 796, 797, 800, 821, 823
Holm, Ralph 273
Holmes, John 796
Homosexuales 271, 276, 278, 279, 280, 291, 333ss, 355, 368, 369, 504, 509, 553, 610, 722, 725-727, 732, 769, 773-775, 796, 808, 833
Hood, Ken 757
Hook, Sidney 488, 489
Hooper, Darlene 760, 762
Hoover, J. Edgar 493, 494, 612
Hopkins, Harry 427
HRC (Human Rights Campaign) 796
Hueck, Catherine de ("*La Baronesa*") 402, 431, 432, 434, 437, 439, 538
Hughes, Langston 292, 319, 398, 402, 444, 497, 498, 526, 566
Humanae Vitae (encíclica) 556, 579, 580, 582, 583, 654, 655, 683, 740, 741, 743, 750
Humanum Genus (encíclica) 150, 151
Hume, David 103
Hummphrey, Hubert 468
Huncke, Herbert 440
Hunt, Bertha 347, 348
Hunt, Leigh 116
Hunt, Michel 425, 426
Hurley, Francis 588, 589, 599
Hurston, Zora Neal 398
Hustler, (revista) 14, 20, 21, 360, 778, 780, 781, 782, 786, 795, 807
Hutchins, Robert 503
Huxley, Aldous 39, 51, 63, 91, 136, 414, 415, 681
Hyde, Henry 821
Ibsen, Henrik 433
Ickes, Harold 162
Ickes, John 267
Ickes, Mary 160
ICM (Hermanas del Inmaculado Corazón de María) 623, 624, 626ss, 650ss, 661
Iglesia Anglicana 424
Iglesia Católica 14, 20, 29, 179, 214, 354, 355, 356, 361, 364, 377, 388, 399, 404, 406, 430, 475, 477, 487-489, 533, 534, 543, 544, 547, 549-550, 552, 555, 583, 591, 598, 601, 621, 625, 630, 634, 649, 654, 665, 683, 717, 737, 739-741, 743, 748, 750-753, 820, 825ss, 829, 831-833, 835, 838
Iglesia Metodista Unida 740
Iglesia Reformada Holandesa 732
Iglesia y Estado, separación de 356, 358, 478, 738

Ignacio de Loyola, san 131, 186
Illuminati 27, 29-31, 33, 36, 39, 41, 116, 131, 132, 147, 180, 182, 186, 189
Imbiorski, Walter 550
Imlay, Fanny 80, 83-89, 96, 132
Imlay, Gilbert 79, 80
Informe Kinsey 367, 442, 444, 461-464, 485, 500, 744
Informe Moynihan 538, 557ss, 562, 565ss, 571, 572, 575, 606-608, 610
Informe Starr 822
Instituto Carnegie 404, 463, 486, 553, 554, 642, 684
Instituto Kinsey 369, 452, 455, 507, 687, 778
Instituto para la Ciencia Sexual 271ss
Internacional Comunista 467
IPPF 406
Irish Times 826
Isherwood, Christopher 272, 273, 275, 276, 334ss, 368, 369,
Ivins, Molly 817
Ivy League 648
Izvestia (periódico) 308
Jackson, Mahalia 534
Jackson, Michael 834
Jacobo II 64
Jaffe, Fred 550
Jagger, Mick 533
James Bond 423
James, Williams 218
Janowitz, Morris 554
Jefferson, Thomas 37, 220, 477
Jekyll, Walter 291, 292, 293, 297, 303, 312, 320, 404,
Jencks, Christopher 572
Jenkins, John 834
Jesucristo 404
Jesuitas 27, 28, 185, 187, 206, 471, 589
Johns Hopkins 410
Johnson, J. Rosamund 302
Johnson, James Weldon 292, 293, 294
Johnson, James Weldon 302
Johnson, Joseph 63, 66, 67, 69, 70, 71, 74, 102, 103
Johnson, Lyndon 557, 558, 560-564, 571, 577, 586, 599, 601, 605-607, 715
Johnson, Steve 787, 789
Johnson,Samuel 65
Jones, Eleanor Dwight 381, 382
Jones, Ernest 173, 178, 174, 175
Jones, James H. 166, 445-449, 453, 455, 460
Jones, Paula 815
Jordan, Vernon 816
Jorge VI 712
Joseph Burstyn Inc. Vs Wilson 742
Joyces, James 191
Juan Pablo II, papa 810, 836, 387
Juan XXIII, papa 491, 535, 540, 543, 579, 621, 625
Judeomasonería 180
Judíos 634, 744
Jul, Christen 273
Jung, Carl Gustav 143, 169, 170-173, 179, 184, 199, 200
Juramento del Juego de Pelota 744
Kaamp, Adrian van 623
Kallen, Horace 412
Kant, Immanuel 109, 156, 291
Kaplan, Morton 664
Kaplan, Robert 812, 813, 814
Karl Theodore, príncipe de Baviera 40
Kaufman, Gloria 769, 770
Kavanaugh, James 656
Keating, Mary 400
Keating, Tom y Mary 399, 402
Kennedy, John F. 484, 490, 558, 559, 577, 621, 637, 717, 742,
Kennedy, Edward 780
Kenny, Mary 827ss
Kenny, Pat 825
Kerouac, Jack 431ss, 438, 439, 440, 443, 444, 459, 460, 468-471, 514ss, 527, 529, 531, 535-537, 572, 608, 673, 674
Kesey, Ken 516
Khrushchev, Nikita 468, 524
Kieser, Elwood "Bud" 633, 634, 635, 636, 652
Kilpatrick, James J. 687, 688
Kilpatrick, William H. 637
King, Coretta 613
King, Martin Luther 513, 538, 558, 563, 565, 575, 607, 611-614
King, Mary 615, 616
King, Rex 454
Kinsey, Alfred 14, 22, 36, 39, 167, 272, 335, 367, 419-420, 428, 429, 430, 439-443, 445ss, 454, 456, 457, 459ss, 486, 493, 494, 499, 500ss, 513, 544, 477, 698, 785, 777-779, 781
Kipling, Rudyard 595
Kirchwey, Freda 302
Kirk, Dudley 547, 552
Kirk, Russell 61
Kissinger, Henry 447, 492, 701-703
Klaw, Irving 495, 511
Klein, Calvin 729
Kleiner, Art 643, 644, 645, 664
Knigge, Adolph Freiherr von 29, 30, 31, 35, 38, 39, 149, 186
Knott, John C. 545
Knowles, John 69
Koerner, Paul 273
Koestler, Arthur 253
Kollontai, Alexandra 221ss, 228ss, 240ss, 321-325, 327-331, 480, 482, 776
Krebs, Maynard G. 523
Krejci, John 750ss, 755
Krol, John 585, 588, 589, 590, 597, 600, 603, 749
Krutch, Joseph Wood 479
Krylenko, Eliena 258, 305
Krylenko, N. V. 329
Ku Klux Klan 296, 314, 437, 438, 572
Kulturkampf 94, 100, 388, 405, 484, 632, 741, 743, 748, 832-835
Kupferberg, Tuli 674, 676
Kurtz, Howard 792
La Canción de Bernadette (film) 403, 438
La Eneida 176, 177
La Farge, John 538, 569
La Follete, Robert 425
La Mettrie, Julien Offray de 51, 52, 53, 86, 113
La Reina Mab 117, 118, 121, 123, 133, 138, 226, 227, 334
Landau, Eli 745
Lang, Fritz 39
Lanz, Jakob 32
Larsen, Otto N. 689
Las cenizas de Ángela (film) 830, 831
Lasalle, Ferdinand 153, 176
Lasker, Albert 282
Lasky, Lia 346
Lasswell, Harold 219, 220, 261, 263, 286, 416, 417
Law, Bernard cardenal 831, 832, 837
Lawrence, D. H. 526
Lazarfeld, Paul 417
Lear, Harry 694

Lears, T. J. 164
Lee, Mary 758ss
Legión de la Decencia 403, 740, 745
Lehmann-Haupt, Christopher 674, 675
Leiben, Anna von 200
Lenin, Vladimir Illich Uliánov 233, 240, 298, 307, 321, 325-327, 357, 373
León XIII, papa 150-152, 487, 569-570
Levantamiento de la Vendée 79, 82, 90, 100, 136
Lever, Maurice 92
Levine, Joseph E. 539
Levison, Stanley 613
Lewars, Eulalie Imelda 293
Lewin, Kurt 642
Lewinsky, Mónica 815ss, 821
Lewis, Anthony 822
Ley de Oportunidades Económicas 600, 601, 602
Ley por la Decencia 18
Leyes *Jim Crow* 468, 560
Libido Dominandi 92
Lichtenberger, Arthur 654
Licurgo 92
Liebknecht, Karl 233
Liga Americana para el Control de la Natalidad 381, 383
Liga de Jóvenes Comunistas 433, 610
Lilina, Zlata 246
Lincoln, Abraham 283
Lindbergh, Charles 417, 427
Lindenberg, Elsa 364
Link, Winfrey C. 689, 690, 691
Lippitt, Ron 642, 664
Lippmann, Walter 157, 192, 193, 218-220, 261, 263, 284, 413, 426, 482,
Little, Thomas 745
Lively, Scott 277, 279
Llamada a la Acción 743, 744, 748, 750, 752, 753, 755
Locke, John 185
Locke, Alain 309
Lockhart, William B. 512
Lodge, Henry Cabot 579
Loeb, Jacques 158, 164
Look (revista) 545
Lorre, Peter 369
Los Beatles 119
Los monólogos de la vagina 834
Lovelace, Linda 19, 696ss, 767
Lowen, Alexander 366, 643
Lowenstein, Allard 615
Lucky Strike 347, 351
Luditas 385
Luebbehusen, Laura Jane 760
Luis XVI 46, 57, 58, 75
Luis XVIII 109
Lunceford, Jimmy 437
Lutero, Martín 471, 472, 663, 665, 749, 750
Luxemburgo, Rosa 233
Lyon, Harold 656
Mackinnon, Catherine A. 768, 788, 796, 806, 807
MacLaine, Shirley 685
MacLeish, Archibald 484
Macy Ladd, Kate 664
Maddona (cantante) 678
Maeder, Guenter 277
Mafia lavanda 833
Mahl, Thomas 427, 648
Mahler, Gustav 175
Mailer, Norman 366, 443, 444, 469, 523-527, 534
Makavejev, Dusan 674-677
Makeba, Miriam 615
Malloy, Edward 685
Malthus, Thomas 102-104, 385-388, 814
Mandeville, Bernard 127
Manifiesto Humanista (1933) 748
Mankiewicz, Frank 787, 789
Mann, Thomas 143, 341, 369
Marcha a Washington 609
Marchiano, Larry 698
Marcinkus, Paul 580
Marcos, Imelda 718, 719
Marcuse, Herbert 675
María Antonieta 60, 81, 82
Maritain, Jacques 515
Marshall, Thurgood 566
Martin, Clyde 455
Martin, Jack 776
Marx, Karl 53, 137, 141, 142, 225-229, 243, 357, 365, 374, 375, 488, 531, 675, 733, 746
Masacre de Ludlow 208, 209, 210, 211, 480, 724
Maslov, Petr Petrovich 233, 234
Maslow, Abraham 441, 622, 629-632, 638, 655,
Masones 34, 38, 131, 147, 150, 151, 185
Massin, Caroline 135, 138, 139
Masters y Johnson 443
Matelski, Stanley 778, 779
Maxwell, Ghislaine 451
May Eliot, Frederick 477
May, Rollo 574, 575
Mayo francés o Mayo del '68 724
Mazrui, Ali 398
McCafferty, Nell 827, 828
McCarran, Pat 390
McCarroll, Joseph 361
McCarthy, Eugene 742
McCarthy, Joe 468, 641
McClory, Robert 556
McCormick, Medill 171, 172, 199
McCourt, Frank 830, 831
McElroy, Wendy 788, 799
McGovern, George 749
McGreevy, John T. 646
McGregor, Douglas, 644, 645, 664
McIntyre, James Francis cardenal 623, 639, 650-652
McKay, Claude 227, 289ss, 299, 302, 303, 307ss, 397ss, 401-402, 404, 406, 466, 520, 526, 531, 564,
McKay, Rhue Hope 294
McKissick, Floyd 514, 606
McLaughlin, James 620
McNally, Dennis 519
McNamara, Robert 701-703, 718
McShane James 755
Mead, Margaret 47, 169, 493, 655
Meese, Edwin 783, 785, 787
Meister, Wilhelm 182
Merton, Thomas 431ss, 437ss, 459, 460, 469, 471, 515, 516, 533ss, 569, 619ss, 622, 669
Metzenbaum, Howard 780, 781
Meurin, Leo 150
Meyer, cardenal 551
Miller, Helen Hill 503
Miller, Perry 66
Milleritas 389
Millett, Kate 675, 677
Milton, John 231
Mises, Ludwig von 732, 733
MIT 644, 645
Mitchel, Clarence 606
Moll, Albert 334
Money, John 698, 793
Montreuil, *madame* 44
Morgan, Ted 440, 536
Moriarity, Dean 527
Morrison, Toni 821
Mosad 451

Moss, Kate 729
Mott, Michael 460
Movimiento *beatnik* 444
Movimiento por los Derechos Civiles 405, 560
Moyers, Bill 562, 565
Moynihan, Daniel Patrick 560, 561, 562, 563, 564, 569, 571, 577, 606, 607, 611-613, 615, 616
Mozart, Wolfgang Amadeus 44
Mueller, Kate 450
Muenter, Friedrich 185
Mundt, Karl 687
Murphy, Annie 825
Murphy, Jennifer 786
Murphy, Lawrence 829
Murray, John Courtney 491, 549, 684
Mussolini, Benito 277, 355, 476
Myers, Dee Dee 809
NAACP 525, 563, 606
Nabisco 283
Naciones Unidas 382
Napoleón 27, 69, 90, 108, 109, 111, 135, 136, 149, 153
Nash, Rosh 302
National Catholic Reporter 748
National Research Council (NCR) 216, 217
National Review 20, 472
Navarro-Valls, Joaquín 810, 812, 833
Nazis 278, 280
NCCB (Conferencia Episcopal de EE.UU.) 748, 749
NCR (*National Catholic Reporter)* 837
NCWC (Conferencia Nacional para la Ayuda Social) 588, 589, 590, 595-597, 599, 600-603
Neal, Kathleen 530
Nell, Little 828
Nelson, Lord 69
Neptuno (planeta) 139
Nevsky, Alexander 241
New Deal 384, 599
New Republic 261, 284
New Yorker 622
Newton, Isaac 125, 140, 640
Nichols, Mike 698
Nicholson, Jack 698
Nicolás II, zar 225, 232, 321
Nicolosi, Jospeh 337-339
Nietzsche, Friedrich 50, 125, 127, 129-130, 142, 143, 178, 181, 184, 187, 206, 291, 356, 433, 724, 725, 729, 802
Nixon, Richard 744
NKVD 331
Noll, Richard 143
Norris, George 425
Norris, Robert 776
Notestein, Frank 547, 548, 551
Novak, Michael 622
Nowlis, Víctor 455
NSSM 200 702, 706
Nueva Izquierda 643, 674
Nueva Política Económica (NEP) 307, 329
Núremberg, Tribunal de 501
O'Neill, Thomas P. 789
O'Boyle, Patrick 596, 597-600, 603
O'Brien, John A. 545, 546
O'Brien, Pat 403
O'Connor, John cardenal 438
O'Leary, Jean 628, 629
O'Neill, Eugene 301
Oberg, Eduard 271
Ockham, Guillermo de 608
Oden, Thomas C. 662, 663
OJJDP (Oficina de Justicia Juvenil y Prevención de la Delincuencia 775, 778, 779, 780, 783, 787, 790, 791
Oko, Dariusz 833
Olasky, Marvin 262
Ollendorf, Ilse 364
Olson, Frank 646
ONU 711
Orff, Carl 535
Organización para la Liberación de Palestina 724
Osanka, Frank 759, 763, 764, 765, 766, 771, 773, 774
Osborn, Frederic 547
OSS/CIA 447, 464, 483, 485, 486, 498, 541, 542, 622, 646
Ostpolitik 49, 542, 582,
Oswald, Richard 273
OTAN 709, 711
Ottaviani, Alfredo cardenal 540, 541, 542, 549, 552, 684
Owen, Robert 141, 142
Pablo, san 23, 24, 694
Packard, Arthur W. 391-394, 396, 406, 465, 475, 649
Pacto de Varsovia 710
Padres Fundadores 284, 823
Page, Bettie 494, 495, 496, 497, 511, 693ss, 698
Page, Richmond 393
Page, Sharon 768
Paine, Thomas 61-63, 75-76
Palac, Lisa 360, 361, 799, 800, 802, 806-807
Palmerston, Lady 80
Panteras Negras 401, 526, 527, 528, 530, 615
Paradise, Sal 469, 470
Parker, Alan 830, 831
Parra, Nicanor 620
Partido Comunista 253, 301-302, 341, 345, 371, 373, 374, 468
Partido Demócrata 384
Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) 276, 277
Partido Populista 384
Partido Socialdemócrata Alemán 277
Partido Socialdemócrata 345
Partido Socialista Alemán (SPD) 232
Partido Socialista 206
Paulo VI 491, 552, 555, 556, 577-581, 598, 605, 621, 650, 654, 683, 741, 748
Pávlov, Iván 247, 265
Payton, Benjamin 606
Peale, Norman Vincent 493
Pechter, William 698
Pederastas 775, 834
Pedófilos 764, 832, 835, 836
Penteo 801
Penthouse (revista) 21, 22, 721, 769, 778, 781-782, 786, 791-792, 795, 807
Pequeño Albert 411
Perls, Fritz 643, 652, 653, 677
Pezzl, Johannes 28
Pfeffer, Leo 490, 512, 550, 578, 634, 716, 737ss, 740ss, 742, 743, 744-745, 748, 753
Picasso, Pablo 191, 315-316, 318
Pickett, Clarence 393
Pilpel, Harriet 785
Pink, Annie 343, 353, 364
Pío VII, papa 109
Pío XI, papa 621, 739
Pío XII 487, 539, 540, 598, 739, 741
Piotrow, Phyllis 716
Pipes, Daniel 101, 148
Pitt, William 69
Planned Parenthood 205, 211, 214, 394, 395, 398, 404, 407, 465,

475, 499, 500, 544, 545,546, 550, 587, 590, 599, 600, 601-602, 648, 649, 666, 708, 714, 751, 754
Platón 37, 88, 192, 287, 330, 360, 362, 364, 376, 377, 680, 681
Playboy (revista) 14, 48, 443, 507, 729, 775, 778, 780, 781, 782, 786, 787, 791, 792, 795, 805, 807
Podhoretz, Norman 470
Polanski, Roman 834
Pomeroy, Wardell 439, 440-443, 453-455, 448
Potemkin, Grigory 333
Potencias del Eje 446
Povish, Kenneth 749
Pravda (periódico) 327, 372, 829
Preparata, Guido 721, 733, 734
PrepCom III 809
Price, Richard 61, 62
Price, Tom 66, 67, 72, 81, 99
Primera Conferencia Internacional para la Reforma Sexual 272, 273
Primera Conferencia Mundial sobre Pornografía 797
Primera Guerra Mundial 282, 423, 483, 524
Princesa de Lamballe 59, 71
Príncipe obispo de Eichstaett 31
Principio de subsidiariedad 570
Problema católico 491
Production Code 539
Progresismo *WASP* 666
Prometeo 121
Protestantes 400, 472, 473, 476, 477, 601, 743
Proyecto de Innovación de la Educación 623, 625, 636, 639
Proyecto Harlem 394, 395, 465
Pufendorf, Samuel 185
Puritanos ingleses 471
Puritanos 472
Putsch de la cervecería de Múnich 278
Quadragesimo Anno (encíclica) 487, 570
Quesnet, Constance 106, 107
Quindlen, Anna 833
Raimondo, Justin 732
Raley, Gordon 779-782
Rampersad, Arnold 402
Ramsey, Glenn V. 429
Randolp, A. Philip 610
Rank, Otto 175
Raskin, Marcus 572
Rasmussen, Niels K. 553, 831
Rasputín 232
Rather, J. 173
Ratziner, Joseph cardenal 438, 583, 654
Rauh, Ida 250, 251, 253, 257, 348
Ravenholt, Reimert 706
Rawlins, Sophia 69
Ray, Elizabeth 507
Rayner, Rosalie 265, 267, 268, 281
Reacción Termidoriana 84
Reader's Digest (revista) 472, 486
Reagan, Ronald 22, 679, 707, 733, 734, 775, 776, 782, 785
Redadas Palmer 266
Reece, Carroll 498, 503, 505, 506, 553, 554, 577
Reed, John 206, 240-242, 301, 466,
Reforma Protestante 68, 400, 750, 792
Regina vs Hicklin 792
Regnery, Alfred 775, 776, 779, 780, 787
Reich, Wilhelm 14, 223, 330, 331, 341ss, 356-360, 363-366, 371ss, 375-379, 478, 483, 628, 634, 635, 642, 643, 644, 656, 669, 674-677, 679, 681, 693, 749, 790, 802, 807, 808
Reich, Eva 353, 354
Reisman, Judith 463, 507, 775, 776ss, 782ss, 789ss
Renacimiento de Harlem 289, 397, 469, 471, 497, 513, 520, 526, 574, 609, 632
Reno, Janet 795
República (Platón) 680
República de Weimar 274, 276, 278, 279, 280, 334, 338, 353, 354, 371, 376, 377, 744
Rerum Novarum (encíclica) 487, 569
Resor, Stanley B. 285, 287
Revolución Bolchevique 41, 223, 240, 260, 355, 374, 386
Revolución de 1688 61
Revolución francesa 18, 32, 37, 40, 45, 56, 57, 58, 59, 66, 70, 72, 73ss, 78, 80, 81, 88, 98, 101, 102, 122, 125, 129, 135, 147, 149, 188, 260, 376
Revolución Gloriosa 64, 81
Reynolds, Albert 826
Reynolds, Joshua 68
Reynolds, R. J. 641
Rhodes, Cecil 427
Rhynne, Xavier 622
Rhys Williams, Albert 242
Rice, Charles E. 753, 754
Riedmatten, Henri De 583
Rieff, Philip 695
Roach, Richard SJ 773
Roberts, Walter 206, 207
Robertson, Paul 444
Robespierre, Maximilien 57, 78, 81, 83, 84, 121, 385
Robinson, Crabb 77
Robinson, John Harvey 413
Robinson, Mary 826, 837
Robinson, Víctor 367
Roche, Patrick 653
Rockefeller Center 648
Rockefeller III, John D. 94, 166, 194, 208-211, 214, 390, 391, 393-395, 428, 447, 465, 499, 543-544, 546-548, 577ss, 579-584, 586-587, 592, 597, 654, 701, 702, 715,
Rockefeller McCormick, Edith 199, 200
Rockefeller, David 718
Rockefeller, familia 14, 20, 166, 173, 194, 196, 200, 208, 213, 214, 269, 365, 382, 387, 393, 406, 407, 416-418, 423, 425-429, 447, 453, 454, 455, 457, 465, 466, 481, 497, 505, 542, 543, 551, 552, 564, 648, 716, 741, 748, 751, 830, 835
Rockefeller, John D. 105, 157, 200, 347, 540, 549, 755
Rockefeller, Nelson 427, 648, 718, 755
Rodé, Franc cardenal 732
Rodríguez Maradiaga, Oscar cardenal 837
Roe vs Wade 447, 492, 707, 740, 754, 817, 820
Roehm, Ernst 277, 279, 355, 369
Rogers, Carl 14, 670, 619, 622ss, 629, 631, 636ss, 653ss, 664, 665, 668, 832, 835
Rogers, Helen 667
Rogers, Natalie 661, 665, 666, 667
Roiphe, Katie 679, 680
Rolling Stones 767

Roncalli, Giuseppe 540
Roosevelt, Eleanor 484
Roosevelt, Franklin D. 161, 194, 384, 424, 425, 426, 427, 468, 501, 599, 622
Roscoe, William 71
Rose, Kenneth 394, 406, 465, 475
Rose, Michael S. 836
Rosellini, Roberto 742
Rote Armee Faktion 528
Roth vs EE.UU 512, 513, 539
Rousseau, Jean-Jacques 46, 62, 103
Rudin, Ernst 388
Ruml, Beardsley 410, 501
Rusk, Dean 502, 577
Rusk, Howard A. 463
Russell, Bertrand 256, 407, 414, 482, 489, 490
Russell, Johnny 119
Russell, Ken 133
Rustin, Bayard 560, 610
Rutherford, William A. 613, 614
Ryan, monseñor John A. 212, 214, 381ss, 390, 397, 407, 649, 655
SA 277
Sachs, Hanns 175
Sadat, Anwar 718
Sade, marqués de 23, 43ss, 57, 60, 73, 76, 78, 82ss, 90ss, 105ss, 113, 414,
Sadker, Myra 780, 781
Sadomasoquistas 773
Sadoul, Jacques 245
Sai, Fred 809, 810
Sainte-Ange Madame 49
Saint-Simon, Claude-Henri conde de 137, 138, 225
Salon (revista) 821
Sanders, Ed 674
Sanders, Lawrence 462
Sanger, Margaret 14, 105, 205ss, 209ss, 212, 213, 227, 229, 301, 382, 383ss, 393, 397, 468, 479, 480, 564, 666, 714, 716, 814
Sanger, Bill 250
Sanger, Peggy 207-210
Sanger, William 207
Sans culottes 58, 73
Sansbury, David 780
Sansón 23, 45, 678
Santiago, apóstol 95
Santo Oficio 540
Sartre, Jean Paul 532, 733
Saunders, W. B. 461
Sauvy, Alfred 719
Schein, Edgar 644, 645, 664
Schieck, Fred 718, 719
Schiro, Tom 757ss, 764ss, 768, 770-773
Schleyer, Hanns Martin 730
Schnayerson, Michael 798
Schomburg, Arthur 302
Schooyans, Michel 746, 747
Schopenhauer, Arthur 291, 433
Schroeder, Patricia 816
Scorsese, Martin 685
Sears, Alan 795
Segunda Guerra Mundial 400, 426, 439, 446, 466, 468, 487, 494, 524, 541, 542, 554, 641, 647, 648, 715, 740
Segunda Guerra Púnica 182
Segundo Manifiesto Humanista 785
Sentencia Lemon 738
Serge, Víctor 327
Sex-Pol 345, 346, 353, 357, 365, 371, 376, 377
Sexto Congreso Comunista Mundial 375
Sha de Irán 718
Shakespeare 79, 85, 115, 123, 126
Shal, Mort 523
Sharaf, Myron 344, 345, 361, 371
Shaw, George Bernard 333
Sheehin, John B. 545
Sheen, Fulton J. 460, 489
Shelley, Percy Bysshe 54, 63, 76, 111ss, 116, 120, 122, 125, 128, 129, 132, 133, 134, 147, 148, 178, 182, 184, 226,
Shelley, Mary Godwin 85, 181, 122, 127, 158, 159
Shliapnikov, Aleksandr 240, 242
Shockley, William 602
Shriver, Sargent 601, 602, 605
Shuster, George 546-548, 550-552, 583
Siguiendo mi camino (film) 438
Simón de Trento 176
Simon, Julian 712, 814
Simonet de Coulmier, Francois 106
Simpson, Christopher 446, 646, 647
Sims, Harold 428
Sims, Mitzi 428
Sirico, Robert 732
Sistema SUNY 398
Skinner, B. F. 659
Skull and Bones 484, 485, 490, 646
Slesinger, Donald 417, 418
Smidovich, Sofía 322, 327
Smith, Adam 126, 734
Smith, Al 437
Smith, Janet 833
Smith, Patricia 818
Smyth, Brendan 825, 826, 827
SNCC (Student Non Violent Coordinating Committee) 528, 614, 615, 616
Snyder, Gary 536
Sociedad para la promoción de la eugenesia 392
Sófocles 181
Solón 92
Sorokin, Piritim 240
Soulavie, abate 100
Soy curioso/Una película en amarillo (film) 675
Specter, Arlen 780
Speiser, Lawrence 687
Spellman, Francis cardenal 484, 546, 739, 741-742
Spencer, Herbert 290
Spender, Natasha 620
Spender, Stephen 433
Spielrein, Sabina 170, 171
Spiers, Verne 783, 791
Spike, Paul 513, 514
Spike, Robert W. 513, 514, 606, 607, 608, 609, 610, 611
Spinoza, Baruch 291
Sprinkle, Annie 796
St. Clair, William 122
Stahel, Thomas 749
Stalin, Josef 223, 330, 331, 371, 376, 401, 466, 468, 482, 497, 524, 529, 676, 681,
Stanley Hall, G. 169
Star, Kenneth 22, 23, 822
Stasova, Lyolya 229
Steele, Shelby 608, 609
Steffens, Lincoln 475, 476
Stein Gertrude 301
Stephen, Leslie 77
Stephenson, William 423, 424, 427, 428, 433, 648
Sterba, Richard 343
Stevenson, Robert Louis 291, 612
Steward, Samuel 457
Stewart, Potter 512
Stocker, Helene 233

Stouffer, Samuel 554, 647
Straus, Farrar 674
Stroessen, Nadine 799
Strozzi, Felipe 183
Suenens, Leo Josef cardenal 650
Sullivan, Andrew 833
Sullivan, John 706
Sulzberger, Arthur Hays 462, 508
Sulzberger, Cyrus 484
Sunday Times (periódico) 830
Sutton, Vida 160
Swaggart, Jimmy 21, 22
Swain, Pamela 778, 780, 791
Swales, Peter 153, 200, 202
Sweet, Robert Jr. 791
Synon, Mary Ellen 827
Szasz, Thomas 695
Tannenbaum, Samuel A. 192
Tao Li 368
Tardini, Doménico cardenal 540
Tarry, Ellen 538
Tate, Tim 457
Tavistock, agencia 645
Tawney, R. H. 472
Taylor, Jeannette Jennings 465
Terapia del Encuentro 638
Tertuliano 383
Thatcher, Margaret 733, 734
The Fugs 674, 676
The Liberator 302, 303
The Masses (revista) 303, 304, 466, 472
The Nation (revista) 477, 479, 484
The New Republic 193, 218, 219, 400, 401, 426
The New York Times 462, 463, 464, 484, 508, 509, 583, 595, 650, 651, 675, 677, 698, 811, 822, 829, 830, 833
The New Yorker 391, 797
The Population Bomb (libro de Paul Ehrlich) 702
The Washington Post 20, 779, 782
Thomas, Bigger 469
Thomas, Clarence 401, 525, 816, 817
Thomas, Norman 468
Thomas, William I. 163, 281
Thomasius, Cristiano 185
Thorndike, E. L. 215
Thornton, Bruce S. 694
Thorpe, Betty 428
Tibbs, Jerry 494
Tiendas *7-Eleven* 786, 795
Tillich, Paul 361, 366, 514, 573-575, 608
Time (revista) 504, 622
Tinsley, Dwaine 781
Tisdale, Sallie 49, 803-805, 807, 808
Tolkien, J. R. R. 713
Tratado de Versalles 425
Traynor, Chuck 697, 698, 784, 807
Trento, Susan 781, 788, 791
Tresca, Carlo 206
Trilling, Lionel 493
Tripp, Clarence 456, 457
Tripp, Linda 815, 816
Trist, Eric 645
Trotsky, León 321, 374
Trotter, Wilfrerd 263
Trujillo, Rafael Leónidas 400
Truman, Harry S. 457, 466, 468
Tucker, Peggy 302
TUNIX 731
Tupamaros 730
Turaj, Frank 780
Twain, Mark 472, 473
Tye, Larry 195, 196
Udall, Stuart 587
Ulises 126
Ungar, Sanford 784, 787
Unión Americana de Libertades Civiles 754
Universidad de Notre Dame 214, 491, 539ss, 543, 544, 548ss, 579, 583, 585, 654, 683ss, 750ss, 834, 835
Universidad Johns Hopkins 698
USA Today 779, 780
Vallon, Annette 75
Vandenberg, Arthur 428
Vanity Fair (revista) 798
Veblen, Thorstein 413
Vechten, Carl van 227, 301, 304, 312, 318, 436, 497, 520, 522, 524, 531, 574
Veidt, Conrad 273, 274, 369
Vere Quick, van de 398
Veritatis Splendor, encíclica 582
Viertel, Berthold y Salka 369
Vilar, Esther 767
Villon, Francois 515
Vinogradskaia, Polina 324
Virgilio 131, 181
Virginia Slims 349
Visconti, Lucino 355
Vivian, Charles 133
Voegelin, Eric 680, 681
Voltaire, François Marie Arouet 32, 46, 66, 114
Vonnegut, Kurt 785
Wagner, Cósima 174
Wagner, Richard 142, 143
Wallace, George 559
Wallace, Mike 535, 673
Walpole, Horace 65
Walter Thomson (agencia de publicidad) 281, 282, 285
Warwick, Donald 709
Washington, Booker T. 292, 293
Washington, George 137
WASP 424
Watson, John B. 14, 39, 139, 155ss, 158ss, 167, 191, 215ss, 220ss, 245, 247, 263, 265ss, 281, 285, 287, 322, 409ss, 412, 413, 416, 419, 481,
Watson, Mary 267
Watson, Pickens 155
Watson, Rosalie Rayner 410, 416
Watterson, Henry 259
Weaver, Richard 495, 696
Weaver, Warren 456, 457
Weber, Max 668, 828
Weber, Michael 643, 644, 663, 677
Webster, Nesta 148, 181, 189
Webster, Richard 188
Wechsler, Herbert 501, 502
Weimar, duque Karl August de 182
Weishaupt, Adam 14, 27, 28ss, 32ss, 47, 92, 96, 127ss, 132, 147, 150, 152, 180ss
Weiss, Peter 107
Wells, H. G. 213
Wells, Herman 450
Wemhoff, David. A 684
Werfel, Franz 369
Westbrook, Harriet 112, 123
White, Walter 302
Whitman, Walt 297
Wilde, Oscar 297, 433
Wilder, Billy 745
Wilkins, Roy 563
Will, George 20
Williams, Helen María 75
Williams, John 133
Williams, Linda 797
Wilson, W. Daniel 182
Wilson, Woodrow 157, 259, 261, 266, 423, 425ss, 559,
Winckelmann, Johann J. 68
Winiarski, Mark 748

Wirth, Timothy 809
Wolfe, Theodore 365
Wolfe, Tom 516
Wolff, Charlotte 274, 275, 276
Wolfgang, Marvin E. 689
Wolfram, Ludwig 180
Wollstonecraft, Everina 65
Wollstonecraft, Mary 63ss, 71, 72, 73ss, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 88, 89, 96, 97, 98, 100, 103, 112, 304
Woodstock (festival de rock) 143, 359
Wootton, James 780, 790
Wordsworth, William 75, 76
Wormser, René 543
Wright Mills, C. 648
Wright, Richard 444, 467-469
Wundt, Wilhelm 156
Wurtzel, Elizabeth 677-679, 798
Yarlosvaksy, Emelian 327
Yerkes, Robert M. 162, 166, 167, 216, 217, 267, 269, 409, 413, 416, 418, 419, 428, 445-446, 448, 450, 451, 452, 455, 460, 501, 510
YMCA (Asociación Cristiana de Jóvenes) 642
Young, Whitney 563, 606
Young's Rubber Co. Vs C. I. Lee &Co. 381
Zillborg, Gregory 620
Zimmerman, Anthony 548
Zinóviev, Gregory 246
Zwack, Franz Xaver 32, 36
Zwingli, Ulrich 68

Libido dominandi

LIBERACIÓN SEXUAL Y CONTROL POLÍTICO

Fidelity Press tiene el gusto de presentar al público de habla hispana la traducción de *Libido dominandi: Liberación sexual y control político*, obra liminar del Dr. E. Michael Jones, que ha servido no sólo como disparador de sus trabajos sucesivos sino también a la conversión de muchos.

El tema de *Libido dominandi* es la pasión sexual instrumentada por los dueños del poder, primero como medio de subversión y luego como arma de control político. Ya el gran san Agustín de Hipona había advertido en la *Ciudad de Dios*: *"Así, un hombre bueno, aunque sea esclavo puede ser libre; pero un hombre pervertido, aunque sea rey será esclavo, pues sirve, no a un hombre solamente sino, peor aún, a tantos amos como vicios tenga"*. Esta perspectiva, aunque invertida, es también desde los tiempos del marqués de Sade, poco antes de la Revolución francesa hasta el presente, la historia definitiva de la revolución sexual, una historia de la psicología moderna y la base de la forma más sofisticada de control social que el hombre jamás haya conocido.

A lo largo de doscientos años esas técnicas de subversión y control –que incluyen la semiótica del alma o "selenspionage" o espía del alma de Weishaupt y los iluminati, la psicoterapia de S. Freud y W. Reich, la eugenesia, la anticoncepción y el control demográfico neomalthusiano de Margaret Sanger, los Rockefeller, la IPPF *et al*., la "sexología" homosexualista de Magnus Hirschfeld y Alfred Kinsey, el conductismo de J. B. Watson, la publicidad de Eddie Bernays, la difamación anticatólica de Theodore Adorno, el funesto entrenamiento de la sensibilidad de Carl Rogers, la gigantesca industria pornográfica de *Playboy*/ *Hustler*, la promoción sistemática del vicio y la locura por parte del "rey-filósofo de la izquierda", Michel Foucault y aun la homoideología infiltrada en la Iglesia Católica– se han refinado hasta alcanzar un altísimo grado de sofisticación y eficacia en la guerra cultural y en los procesos de ingeniería social, permitiendo que el Iluminismo, su *fons et origo*, hurgando en el cristianismo, invirtiera la visión antropológica y moral de Agustín a fin de someter y controlar al hombre.

Cuando el Dr. Jones fue a la presentación de *Libido dominandi* en Polonia, los ideólogos de la corrección política pretendieron descalificarlo como "antisemita". Pero el episcopado lo respaldó y la obra significó un decisivo aporte en la batalla contra la ideología de género. Con la acuidad que lo caracteriza, E. Michael Jones vuelca en esta obra su acendrada erudición sobre la literatura anglosajona, y utiliza autobiografías y memorias de diversos personajes para mostrar el trágico derrotero de quienes deciden vivir contra la Ley Moral, regalándonos así, una vez más, una lectura fascinante y aleccionadora.

FIDELITY PRESS

ISBN 978-987-88-8747-0